

مقالاتِ ابو المآثر

جلد سوم

محدث کبیر، محقق جلیل، تاجدار علم وفن

حضرت مولانا ابو المآثر حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ

کے تعارفی وتنقیدی مضامین کا

بیش قیمت مجموعہ

ترتیب

مسعود احمد الاعظمی

ناشر: دار الثقافة الإسلامية
مئو، ۲۷۵۱۰۱، یوپی، انڈیا

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب	:	مقالات ابوالمآثر جلد سوم
رشحات قلم	:	محدث ومحقق وفقیہ حضرت مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی نور اللہ مرقدہ
ترتیب	:	مسعود احمد الاعظمی
صفحات	:	۲۹۶
سن اشاعت	:	۱۴۳۵ھ=۲۰۱۴ء
طبع اول	:	ایک ہزار
قیمت	:	۱۶۴/=
طباعت	:	شیروانی آرٹ پرنٹرز، دہلی

ناشر

دار الثقافة الاسلامیة، مئو، یوپی، ۲۷۵۱۰۱

ملنے کے پتے

مدرسہ مرقاۃ العلوم، پٹھان ٹولہ، مئو

فون نمبر 0547-2220469، پن کوڈ نمبر ۲۷۵۱۰۱، یوپی، انڈیا

مئو کے دیگر کتب خانے

فہرست مقالات

نمبر شمار	مقالات	صفحہ نمبر
۲	مقدمہ	۵
۳	تاجم التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم	۲۰
۴	سیرت النبی کی چند حدیثوں پر ایک نظر	۲۴
۵	موضوعات القُصّاص	۳۴
۶	تحقیقات مفیدہ	۳۸
۷	امام شافعی کے دو سفر نامے	۴۶
۸	غریب الحدیث	۵۱
۹	ابوعبید کی غریب الحدیث	۵۹
۱۰	زراعت وجاگیرداری	۷۱
۱۱	بناء عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۱۰۴
۱۲	مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع یا جامع معمر؟	۱۳۶
۱۳	تخریج زیلعی	۱۳۹
۱۴	الدراية في تخريج أحاديث الهداية کا ایک نادر نسخہ	۱۴۹
۱۵	مبارق الازہار کس کی تصنیف ہے؟	۱۵۸
۱۶	الذخائر والتحف کس کی تصنیف ہے؟	۱۶۳

نمبر شمار	مقـــــــــــالات	صفحہ نمبر
۱۷	دینور اور مشائخ دینور	۱۷۲
۱۸	فہرست مخطوطات عربیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور	۱۷۹
۱۹	حیات شیخ عبدالحق	۱۹۵
۲۰	ہندوستان میں علم حدیث اور قاضی اطہر	۲۳۲
۲۱	رجال السند والہند پر ایک نظر	۲۴۳
۲۲	اربعین نووی اور حدیث اربعین کی تحقیق	۲۵۳
۲۳	**تصحيح الأغلاط الكتابية**	۲۶۱
۲۴	بسلسلۂ قافلۂ اہل دل	۲۶۷
۲۵	تبصرہ برزُجاجۃ المصابیح	۲۷۰
۲۶	عہد زریں پر تبصرہ	۲۷۴
۲۷	تواریخ وفات علامہ سید سلیمان ندوی	۲۸۰
۲۸	بحر رمل اور بحر سریع	۲۸۱

☆☆☆☆☆
☆☆☆☆

مُقدّمۃ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلىٰ آلهٖ وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد!

''مقالات ابوالمآثر'' کا تیسرا مجموعہ ہدیۂ ناظرین ہے، اس میں حضرت محدث الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ کے ان مضامین ومقالات کو جگہ دی گئی ہے، جوتنقیدی نوعیت کے ہیں، یعنی ہم عصروں کی تحریروں کا نقد وتجزیہ ہیں، اور نہایت مبصرانہ انداز میں سپرد قلم کیے گئے ہیں، اس کے علاوہ اس مجموعہ میں ایسے مضامین بھی شامل اشاعت ہیں جو بعض اہم کتابوں پر تبصرہ یا ریویو ہیں، یا ان کے تعارف کے لیے لکھے گئے ہیں۔ اس جلد کے مضامین کی ایک ایک سطر علم وعرفان اور دانش وآگہی کا چھلکتا ہوا ساغر و پیمانہ ہے، اس کو شائع کرتے ہوئے ہم امید کرتے ہیں کہ بادہ نوشان علم ومعرفت اور تشنہ کامانِ فکر وتحقیق کے لیے یہ جلد جامِ جم سے کم نہیں ہوگی۔

ان مضامین سے اگر ایک طرف علم وتحقیق کے دریچے کھلتے ہیں اور فکر ونظر کے نئے نئے گوشے وا ہوتے ہیں، تو دوسری طرف اُس ہمہ جہت اور عظیم المرتبت شخصیت کے غیر معمولی فضل وکمال اور علو مرتبت کا نمونہ سامنے آتا ہے، جس کی پوری عمر علم وفن کے لق ودق صحرا میں رہ نوردی کرتے اور ستاروں پر کمندیں ڈالتے ہوئے گزری ہے، اس سے صاحب مقالات کی بصیرت وژرف نگاہی کے ساتھ اس کا بھی کسی قدر اندازہ ہوتا ہے کہ حکمت ومعرفت کے بحر زخار میں انھوں نے کس طرح غواصی کی ہے، اور بحر معرفت کے اس

عظیم شناور نے بحث وتحقیق کے اتھاہ سمندر کی گہرائیوں سے کیسے کیسے لعل وگہر نکال کر اہل علم وفن کی نظروں کے سامنے رکھ دیے ہیں، جن کو دیکھ کر بڑے سے بڑے جوہری کی نگاہیں بھی خیرہ اور قلب ودماغ متحیر ہو جاتے ہیں۔ ذیل میں اس جلد کے مضامین پر ایک سرسری نگاہ ڈال کر ہم اس تمہید کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔

تاجم التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم

یہ قاضی اطہر صاحب مبارک پوری -متوفی ۱۴۱۷ھ = ۱۹۹۶ء- کے مضمون پر استدراک ہے، اس کو حضرت محدث الاعظمیؒ کے مسودہ سے نقل کیا گیا ہے، خیال ہے کہ شاید ۱۹۶۵ء کے ''صدق جدید'' کے کسی نمبر میں شائع ہوا ہو، مطبوعہ ہم کو دستیاب نہیں ہوا ہے۔

سیرت النبی کی چند حدیثوں پر ایک نظر

یہ مضمون بصورت مکتوب ہے، جو علامہ سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیا گیا ہے، حضرت محدث الاعظمیؒ کے مسودات میں محفوظ تھا، جو رسالہ ''المآثر'' جلد نمبر ۱۷ شمارہ نمبر ۲ میں شائع ہوا ہے۔

موضوعات القصّاص

یہ بصیرت افروز تحریر پہلی دفعہ ربیع الاول ۱۳۶۱ھ میں ماہنامہ دارالعلوم (دیوبند) میں شائع ہوئی تھی، دوبارہ رسالہ ''المآثر'' جلد ۱۹ شمارہ ۲، بابت ربیع الثانی - جمادی الاولی والثانیہ میں شائع کی گئی۔

تحقیقات مفیدہ

یہ اہم اور محققانہ تحریر ماہنامہ ''الفرقان'' کے سالنامہ ۱۳۵۵ھ میں شائع ہوئی تھی، اس کے شروع میں الفرقان کے بانی اور اس وقت کے مدیر محترم حضرت مولانا محمد منظور نعمانی -متوفی ۱۴۱۷ھ = ۱۹۹۷ء- کا ایک نوٹ اور اس کے بعد سائل کا سوالنامہ تھا، اس کے بعد

جواب حضرت محدث الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ کے ریشۂ گرہ کشا کا ہے، یہ ترتیب اس میں بھی باقی رکھی گئی ہے۔ یہ تحقیقی مضمون دوبارہ ''المآثر'' جلد نمبر ۱۹ شمارہ نمبر ۳ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔

امام شافعی کے دوسفرنامے

اس مختصر مگر اہم مضمون میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے عراق وبغداد کے دوسفر کی روایتوں کا نہایت ناقدانہ وبصیرانہ تجزیہ کیا گیا ہے، اور از روئے متن وسند ان کی حیثیت واضح کی گئی ہے۔ یہ بھی حضرت محدث الاعظمیؒ کے مسودات میں دستیاب ہوا ہے، اس کے مطبوع ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکا ہے۔

غریب الحدیث

غریب الحدیث کے نام سے بہت سے اہل علم نے کتابیں تصنیف کی ہیں، اس فن کی متعدد کتابیں اب شائع بھی ہو چکی ہیں، اور خدا جانے ابھی کتنی مخطوطات کے ذخیروں میں دفن ہوں گی۔ اس سلسلے کا ایک مضمون ڈاکٹر مصطفیٰ حسن علوی کا رسالہ دارالعلوم (دیوبند) میں دسمبر ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا تھا، ڈاکٹر صاحب کو اس موضوع کی دو کتابوں میں اشتباہ ہو گیا تھا۔ حضرت محدث الاعظمیؒ کی تحریر اسی پر نقد ونظر اور موازنہ ہے، اور انتہائی بیش بہا مضمون ہے۔ فروری ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ ''دارالعلوم'' میں طبع ہوا ہے۔

ابوعبید کی غریب الحدیث

اس کا موضوع بھی وہی ہے، جو اس سے پہلے والے کا ہے، فرق یہ ہے کہ ایک مخطوطہ کے تعارف میں اس کے مضمون نگار کو جو اشتباہ ومغالطہ ہو گیا تھا، پہلے مضمون میں اس کی گتھی سلجھانے کی کوشش کی گئی تھی، اور اس میں ''غریب الحدیث'' کے نام سے شائع ہونے والی ایک کتاب میں اس کے محققین وناشرین سے جو چوک اور لغزش ہو گئی ہے، اس پر گفتگو اور تحقیق کا جوہر دکھایا گیا ہے۔ اکتوبر ۱۹۶۷ء کے ماہنامہ ''معارف'' میں یہ مضمون شائع ہوا ہے۔

یہاں یہ واضح کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ اس مضمون میں جو غریب الحدیث زیر بحث ہے، اس کے مصنف دوسری اور تیسری صدی ہجری کے مشہور امام حدیث ولغت قاسم بن سلاّم ہیں، جن کی کنیت ابوعبید ہے، وطن ہرات ہے، ۲۲۴ھ میں مکہ میں وفات پائی ہے۔ اور اس سے پہلے والے مضمون میں جو موازنہ کیا گیا ہے، اس میں اس کتاب کے علاوہ ایک دوسری کتاب معرض بحث میں ہے، اس کے مصنف کی کنیت بھی ابوعبید اور وطن ہرات ہے، لیکن ان کا نام احمد بن محمد اور لقب المؤدّب ہے، ان کی وفات ۴۰۱ھ میں ہوئی ہے، اور ان کی کتاب کا نام کتاب الغریبین ہے، جس میں احادیث نبویہ کے ساتھ ساتھ قرآن کریم کے بھی مشکل الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔

نوٹ:۔مضمون سے معلوم ہوجائے گا کہ قاسم بن سلاّم کی غریب الحدیث ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی ہے، اور اس وقت تک احمد بن محمد مودّب والی کتاب زیور طباعت سے آراستہ نہیں ہوئی تھی، اب یہ بھی ۶ رجلدوں میں دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے ۱۴۰۶ھ=۱۹۸۵ء سے ۱۴۱۳ھ=۱۹۹۳ء کے درمیان طبع ہوچکی ہے۔

زراعت وجاگیرداری

اس میں وقت کے دو بڑے عالم اور صاحب قلم کی تحریروں کا تجزیہ اور ان کے باہمی اختلاف کا محاکمہ ہے۔ایک مضمون مولانا مناظر احسن گیلانیؒ ۔متوفی ۱۳۷۵ھ=۱۹۵۶ء۔ کا تھا، اور دوسرا مولانا ظفر احمد تھانویؒ ۔۱۳۹۴ھ=۱۹۷۴ء۔ کا، ان دونوں بزرگوں کے درمیان مزارعت کے جواز وعدم جواز پر اختلاف تھا، اور دونوں کے مضامین معارف میں شائع ہوئے تھے۔علامہ اعظمیؒ نے ان دونوں کے مضامین کی اشاعت کے بعد قلم اٹھایا، اور پیش نظر مضمون زیب قرطاس فرمایا، آپ کے اوراق میں اس کا مسودہ اور اسی کے ساتھ ایک مبیضہ بھی محفوظ تھا۔مضمون کی قدر وقیمت کا اندازہ اس کے مطالعہ کے بعد ہی لگایا جاسکتا ہے۔اس سے حضرت محدث الاعظمیؒ کی غیر معمولی فقہی بصیرت، دقیقہ رسی، ژرف نگاہی، قوت استنباط، مجتہدانہ بصیرت اور زبان وبیان پر قدرت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

بناء عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

اس مضمون میں ایک لغوی بحث پر داد تحقیق دی گئی ہے، عرب جب بنی بھا یا بنی علیھا بولتے ہیں، تو اس سے رخصتی مراد لیتے ہیں، یا دخول۔ پوری تحریر اسی بحث کے گرد گھوم رہی ہے۔مشہور اہل حدیث عالم مولانا ابراہیم سیالکوٹی کے ایک مضمون پر نقد وتعقیب ہے، مولانا سیالکوٹی اس وقت ایک سن رسیدہ بزرگ تھے، اور حضرت محدث الاعظمیؒ کی بالکل نوعمری کا زمانہ تھا، ابھی آپ کی عمر ۲۴ ربرس سے متجاوز نہیں ہوئی تھی، لیکن یہ تحریر لغت پر آپ کی قدرت اور امامت فن کی آئینہ دار ہے، قلم کی روانی اور تحریر کی برجستگی کا حال یہ ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کی کوئی شخصیت نہیں، جوہری اور ابن درید کا اشہب قلم صفحۂ قرطاس پر دوڑ رہا ہو۔

راقم کو اس وقت ایک نہایت وسیع المطالعہ علمی شخصیت مولانا سید محمد یحییٰ ندوی ۔سانہہ، بیگوسرائے۔ کی بات یاد آرہی ہے، مولانا اکثر فرمایا کرتے ہیں کہ:

''مولانا (حضرت محدث الاعظمیؒ) کی امامت تو ہر فن میں مسلّم ہے، لیکن غریب الفاظ کی تشریح اور دفع تعارض میں مولانا اپنا ثانی نہیں رکھتے''۔

یہ مضمون ہماری اطلاع کے مطابق اب تک غیر مطبوعہ تھا، اس کا مسوّدہ آپ کے اوراق پریشان میں محفوظ تھا، پہلی دفعہ طباعت سے ہم کنار ہوکر اہل علم ومطالعہ کے ہاتھوں تک پہنچ رہا ہے۔

مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع یا جامع معمر؟

مصنف عبدالرزاق حضرت محدث الاعظمیؒ کی تحقیق اور آپ کے تعلیقات وحواشی کے ساتھ، اور دس سال کی شبانہ روز محنت اور نہایت جانفشانی، عرق ریزی اور جگر کاوی کے بعد گیارہ ضخیم جلدوں میں ۱۳۹۰ھ=۱۹۷۳ء میں شائع ہوئی تھی۔اس کی اشاعت کے تقریباً دس سال بعد مشہور محقق اور سکالر ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحبؒ کا ایک مضمون شائع ہوا، اس میں انھوں

نے دعویٰ کیا کہ مصنّف کی گیارہویں جلد اور دسویں جلد کا کچھ حصہ جو کتاب الجامع کے عنوان
سے ہے، وہ عبدالرزاق کا نہیں ہے، بلکہ ان کے شیخ معمر بن راشد کا ہے، مگر مولانا الاعظمیؒ کو
انتباہ نہیں ہوا، اور انھوں نے عبدالرزاق کی تصنیف سمجھ کر مصنّف کے ساتھ شائع کر دیا۔ ڈاکٹر
صاحب کا یہ مضمون ماہنامہ ''الرشاد'' کے اپریل کی اشاعت میں ایک مراسلہ کی شکل میں
چھپا تھا، علم وتحقیق کی رو سے یہ کوئی معمولی بات نہیں تھی، یہ مصنّف کے محقق علام پر نہایت
سنگین الزام تھا۔ ڈاکٹر حمیداللہ صاحب کے مضمون کے رد میں حضرت محدث الاعظمیؒ نے یہ
مضمون سپردِ قلم فرمایا، جو ماہنامہ ''الفرقان'' کے جون وجولائی ۱۹۸۳ء کے شمارے میں شائع
ہوا۔

یہاں یہ ذکر کر دینا نامناسب نہ ہوگا کہ حضرت محدث الاعظمیؒ کی اس تحریر کے بعد
ڈاکٹر حمیداللہ صاحب کا ایک قدرے تفصیلی مضمون ''الرشاد'' کے جون وجولائی ۱۹۸۳ء کے
شمارے میں طبع ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے اپنے موقف پر اصرار کے بعد علامہ اعظمیؒ نے قلم
اٹھایا، تو ایک مفصل ومدلل مضمون عربی میں سپردِ قلم فرمایا، جو **البعث الإسلامی** کے رجب
۱۴۰۵ھ = مارچ واپریل ۱۹۸۵ء کے شمارے میں شائع ہوا، ڈاکٹر صاحب نے اس کے بعد
سکوت اختیار کر لیا، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالباً انھوں نے علامہ اعظمیؒ کے دلائل کے
سامنے سرِ تسلیم خم کر لیا۔

اس اہم علمی بحث کی تفصیل راقم کی تصنیف حیات ابوالمآثر (جلد ثانی) میں بھی صفحہ
۶۱۷ سے ۶۲۸ تک ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

تخریج زیلعی

بہت سی ایسی کتابیں ہیں جو حدیث کے موضوع سے ہٹ کر کسی دوسرے موضوع پر
تصنیف کی گئی ہیں، لیکن ان میں حدیثیں بھی وارد ہوئی ہیں، تو بہت سے علماء اسلام اور ائمۂ
حدیث نے ان کتابوں کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ یعنی ان کتابوں میں وارد ہونے والی

حدیثوں کا مخرج بتلایا ہے کہ وہ حدیث کی کس کتاب میں روایت کی گئی ہے۔ ''ہدایہ'' فقہ حنفی
کی مشہور کتاب ہے، جس میں مذکور بیشتر مسائل کی عقلی اور نقلی دلیلیں پیش کی گئی ہیں، نقلی
دلیلوں میں احادیث وآثار ہیں، جن کا صرف متن ذکر کیا گیا ہے، سند نہیں ذکر کی گئی ہے،
اور نہ ہی یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ حدیث کس کتابِ حدیث میں وارد ہوئی۔ علامہ جمال الدین
زیلعی نے ان احادیث کی تخریج کر کے یہ بتلا دیا ہے کہ یہ حدیث کس کتاب میں آئی ہے،
اور اس کی سند کیا ہے۔ علامہ زیلعی کی یہ کتاب جو ''نصب الرایہ'' کے نام سے شہرۂ آفاق
ہے، اپنے فن پر نہایت بلند رتبہ اور بےنظیر کتاب ہے۔ حضرت محدث الاعظمیؒ نے اپنے
مضمون میں اسی کتاب کا تعارف کرایا ہے۔

یہ مضمون پہلی دفعہ جولائی ۱۹۴۰ء کے ماہنامہ ''معارف'' میں اشاعت پذیر ہوا، اس
کے بعد جب ۱۴۱۳ھ میں سہ ماہی رسالہ ''المآثر'' کا اجراعمل میں آیا، تو اس کے جلد اول
شمارہ اول بابت محرم، صفر، ربیع الاول ۱۴۱۳ھ میں شائع ہوا۔

الدراية في تخريج أحاديث الهداية

امام زیلعیؒ نے احادیث ''ہدایہ'' کی جو تخریج کی تھی، اس کا اختصار حافظ ابن حجرؒ نے
''الدرایۃ'' کے نام سے کیا تھا، اس پر کچھ اہم اضافہ حافظ ابن حجر کے شاگرد علامہ قاسم بن
قطلوبغا نے کیا، جو ''الدرایۃ'' کے ایک قلمی نسخے پر درج ہے، علامہ اعظمیؒ نے اپنے اس
مضمون میں اس قلمی نسخے کے تعارف کے ساتھ علامہ قاسم کا جو اضافہ تعلیقات کی شکل میں
ہے، اس کو نقل کر کے ''معارف'' کے اگست ۱۹۵۰ء کے شمارے میں شائع کرایا۔

مبارق الازہار کس کی تصنیف ہے؟

''مشارق الانوار'' حدیث شریف کی ایک مشہور کتاب ہے، جو کبھی داخل نصاب تھی،
اور باقاعدہ درس کے حلقوں میں پڑھی پڑھائی جاتی تھی، اس کے مصنف کا نام حسن بن محمد بن
حسن بن حیدر عدوی عمری صغانی تھا، مسلکاً حنفی تھے، فن لغت میں یگانۂ زمانہ تھے، ہندوستان

کے شہر لاہور میں ۵۷۷ھ میں پیدا ہوئے تھے، غزنہ میں نشو ونما پائی تھی، اور متعدد ممالک کا
سفر کیا تھا، ۶۵۰ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ ان کی کتاب ''مشارق الانوار'' شہرۂ آفاق تھی،
اور پہلے درس حدیث کے نصاب میں داخل تھی، اور صحاح ستہ -یعنی دورۂ حدیث- سے پہلے
اسی کے پڑھانے کا اہتمام تھا، داخل نصاب ہونے کی وجہ سے اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں،
ان شرحوں میں سے ایک ''مبارق الازہار'' بھی ہے۔ اس کے مصنف کے بارے میں دو
مضمون نگاروں نے جو خیال آرائی کی تھی، اس کی حقیقت اس مضمون میں ظاہر کی گئی ہے، جو
جنوری ۱۹۵۴ء کے ''معارف'' میں شائع ہوا تھا۔

یہ مضمون پاکستان کی سندھ یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے مجلّہ ''تحقیق'' میں بھی از صفحہ ۸۳۱
تا صفحہ ۸۳۵ شائع ہوا ہے۔ اس مجلّہ کی تفصیل ''الذخائر والتحف'' والی تمہید میں آ رہی ہے۔

الذخائر والتحف کس کی تصنیف ہے؟

الذخائر والتحف کے نام سے ایک قدیم مصنف کی کتاب جب ڈاکٹر حمید اللہ
صاحب -متوفی ۲۰۰۲ء- کے مقدمہ کے ساتھ چھپ کر منظر عام پر آئی، تو اس کتاب پر قاضی
اطہر صاحب کا ایک مفصل تبصرہ ''معارف'' کے دو شماروں اپریل و مئی ۱۹۶۰ء میں ''ہند
وعرب کے قدیم علمی اور ثقافتی تعلقات'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ قاضی اطہر اور ڈاکٹر
صاحب کے درمیان مصنف کی شخصیت کی تعیین میں اختلاف ہوگیا، اختلاف کی بنیاد یہ تھی
کہ ایک عالم ابراہیم تھے، ابراہیم کے لڑکے علی تھے، اور علی کے لڑکے احمد، یعنی احمد بن علی بن
ابراہیم، تینوں کا لقب القاضی الرشید تھا۔ قاضی اطہر صاحب کا خیال تھا کہ **الذخائر
والتحف** احمد کی تصنیف ہے جو ابراہیم کے پوتے ہیں، اور ڈاکٹر صاحب کا موقف یہ تھا کہ
احمد نہیں بلکہ ان کے دادا ابراہیم کی تصنیف ہے، چنانچہ قاضی اطہر صاحب کے مضمون کے
بعد ''معارف'' کے دسمبر کے شمارے میں ڈاکٹر صاحب کا ایک مکتوب شائع ہوا، جس میں
انھوں نے اپنے موقف کا اعادہ کیا تھا۔

''معارف'' کے اسی دسمبر والے شمارے میں قاضی اطہر صاحب کا ایک مضمون

''قاضی رشید بن زبیر غسانی اُسوانی مصری متوفی محرم ۵۶۳ھ'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔

ان تمام مضامین کے بعد حضرت محدث الاعظمیؒ نے ایک محاکمہ زیب قرطاس
فرمایا، آپ کا محاکمہ مذکورہ بالا تمام تحریروں کو سامنے رکھ کر قلم بند فرمایا گیا ہے، جو ''معارف''
کے شعبان ۱۳۸۰ھ = فروری ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا ہے۔

اس مضمون کو قاضی اطہر صاحب نے اپنے مجموعۂ مقالات ''مآثر و معارف'' میں بھی
شامل کیا ہے۔

علاوہ بریں یہ مضمون پاکستان کی سندھ یونیورسٹی کے شعبہ جاتی تحقیقی مجلّہ ''تحقیق''
میں ۱۹۹۶ء-۱۹۹۷ء کے مشترکہ شمارے میں از صفحہ ۸۲۳ تا صفحہ ۸۲۹ شائع ہوا ہے۔ اس مجلّہ
کے سرورق پر تحریر ہے:

''سندھ یونیورسٹی کی پچاسویں سالگرہ تقریبات (۱۹۴۷-۱۹۹۷ء) کی
مناسبت سے بطور شمارۂ خاص شائع کیا جاتا ہے''۔

دینور اور مشائخ دینور

دینور نامی مقام کی تحقیق سے متعلق یہ اہم تنقیدی مضمون اکتوبر ۱۹۶۵ء کے ماہنامہ
''معارف'' میں شائع ہوا تھا۔

فہرست مخطوطات عربیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

یہ بیش بہا، معلومات افزا اور محققانہ تنقیدی تبصرہ ''معارف'' کے اپریل ۱۹۷۹ء کے
شمارے میں شائع ہوا ہے، مضمون کیا ہے، علم وادب و تحقیق کا سیل رواں ہے۔ یہ ''معارف''
ہی سے اخذ کر کے ''المآثر'' میں بھی شائع کیا گیا ہے۔

حیات شیخ عبد الحق

پروفیسر خلیق احمد صاحب نظامی -متوفی ۱۹۹۷ء- مشہور مصنف تھے، علی گڑھ مسلم

یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں پروفیسر تھے، اور اپنے موضوع پر اتھارٹی سمجھے جاتے تھے۔
انھوں نے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی مبسوط اور جامع سوانح عمری لکھ کر شائع کی۔
ان کی یہ کتاب جب علامہ اعظمیؒ کی نگاہ سے گزری تو پہلے آپ نے پوری کشادہ دلی اور
وسعت قلبی کے ساتھ اس کی تحسین وستائش فرمائی، پھر اس پر ایک پرمغز اور معلومات افزا
استدراک قلم بند فرمایا۔ یہ استدراک ماہنامہ ''برہان'' کے رجب وشعبان ۱۳۷۳ھ = مارچ
واپریل ۱۹۵۴ء کے شماروں میں دوقسطوں میں شائع ہوا تھا۔ قندمکرر کے طور پر ''المآثر'' کے
تین شماروں جلد نمبر ۲۱ کے شمارہ نمبر ۲و۳و۴ میں شائع کیا گیا ہے۔

اس مضمون کے آخر کی بعض فارسی عبارتوں کا ترجمہ مدرسہ مرقاۃ العلوم کے استاذ
مولانا فرید الحق صاحب نے کیا ہے، جس کے لیے راقم ان کا شکر گزار ہے۔

ہندوستان میں علم حدیث اور قاضی اطہر

عربی کا مشہور محاورہ ہے **لکل صارم نبوۃ، ولکل جواد کبوۃ**. یعنی کبھی تیز
دھار تلوار بھی اچٹ جاتی ہے اور کبھی اسپ تیز رفتار بھی پھسل جاتا ہے۔ قاضی اطہر مبارکپوری
صاحب ہندوعرب تعلقات اور ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے ماہر سمجھے جاتے تھے، اور اس
فن پر انھوں نے متعدد بیش قیمت اور مفید کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، فنی مہارت کے باوجود
ان سے لغزشیں بھی ہوئی ہیں، اور علم وتحقیق کی دنیا میں یہ ضروری ہے کہ اگر تحقیق وریسرچ
میں غلطی ہورہی ہے، یا وہ ریسرچ غلط رخ پر جارہی ہے، تو اس کی نشان دہی کی جائے۔
قاضی اطہر صاحب سے بحث وتحقیق کے رو سے جو غلطیاں ہوئی ہیں، علامہ اعظمیؒ نے اپنے
اس تنقیدی وتحلیلی جائزے میں ان ہی کو اجاگر کرکے صحیح جہت کی طرف رہنمائی کی ہے۔ یہ
مضمون مسوّدہ کی شکل میں اب تک محفوظ تھا، اس میں کسی مورخ کے لیے یہ درس ہے کہ
تاریخ نویسی میں بہت احتیاط اور عنان قلم کو سنبھال کر چلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس
مضمون سے یہ سبق بھی ملتا ہے کہ تاریخ میں قیاس واستقراء کا گزر نہیں ہوتا، بلکہ تاریخ میں
ان ہی باتوں کا اعتبار ہوتا ہے جو مستند ذرائع اور صحیح واسطوں سے تاریخ نگار تک پہنچی ہوں۔

رجال السند والہند پر ایک نظر

اس میں بھی قاضی اطہر صاحب کی ایک مشہور کتاب رجال السند والہند کی لغزشوں
پر گرفت اور اس کی بہت سی تاریخی غلطیوں پر نقد وجرح کی گئی ہے۔ معنوی غلطیوں کے ساتھ
ساتھ لفظی غلطیوں کا بھی نمونہ پیش کرکے ان کی طرف نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ دونوں مضمون
بھی علامہ اعظمیؒ کے غیر مطبوعہ اوراق میں سے نکال کر محض علم کی خدمت کے لیے ناظرین کی
خدمت میں پیش کیے جارہے ہیں۔

اربعین نووی اور حدیث اربعین کی تحقیق

مشہور امام حدیث یحییٰ بن شرف نووی نے **الأربعین** کے نام سے احادیث نبویہ کا
ایک مجموعہ تصنیف فرمایا، جس میں انھوں نے اسلام کے مہتم بالشان امور اور تعلیمات سے
متعلق چالیس حدیثیں جمع کیں۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی، اور اس کی بہت سی شرحیں لکھی
گئیں، عربی میں تو اس کی شرحیں بہت ہیں، لیکن اردو میں اس کی ضرورت باقی تھی، مولانا
عاشق الٰہی بلندشہری رحمۃ اللہ علیہ -متوفی ۱۴۲۲ھ = ۲۰۰۱ء- کو اس ضرورت کا احساس دامن
گیر ہوا، اور انھوں نے اردو میں ایک مفید شرح تصنیف فرمائی۔ حضرت محدث الاعظمیؒ کی یہ
تحریر اسی ترجمہ کا مقدمہ ہے، جس میں حدیث اربعین کی محدثانہ رنگ میں تحقیق کے ساتھ
ساتھ، اس موضوع کی دیگر تصنیفات، اربعین نووی کی شروحات، کتاب کی خصوصیات اور
ترجمہ کے افادی پہلوؤں پر مبصرانہ انداز میں گفتگو کی ہے، اور ایجاز واختصار کے ساتھ ہر
پہلو پر بصیرت افروز روشنی ڈالی ہے۔

تصحیح الأغلاط الکتابیة

شرح معانی الآثار کا شمار حدیث شریف کی امہات الکتب میں ہوتا ہے، یہ بعض
خصوصیات کے لحاظ سے اپنے فن کی منفرد اور ممتاز کتاب ہے، یہ کتاب بار بار طبع ہوتی رہی

ہے، مگر کوئی طبعۃ اغلاط سے پاک نہیں تھا، مولانا حکیم محمد ایوب سہارن پوری -متوفی ۱۴۰۷ھ = ۱۹۸۶ء- کو اس کی طرف توجہ ہوئی اور انھوں نے نہایت محنت اور دقت نظر سے اس کی اغلاط کی تصحیح کی۔

علامہ اعظمیؒ کا یہ مضمون مولانا سہارن پوری کی اس محنت وکاوش پر خراج تحسین ہے، جس میں ان کی محنت کو سراہتے ہوئے کچھ ایسے مقامات کی نشان دہی کی گئی ہے، جہاں غلطی کی تصحیح ہونے سے رہ گئی ہے۔

یہ تبصرہ وتعارف ماہنامہ ''الفرقان'' میں شعبان ۱۳۷۱ھ کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔

بسلسلۂ قافلۂ اہل دل

یہ استدراک بھی ''الفرقان'' میں ۱۹۷۴ء کے دسمبر کے شمارے میں طبع ہوا تھا، یہ بصورت مراسلہ ہے، جو مولانا نسیم احمد فریدی -متوفی ۱۹۸۸ء- کے ایک سلسلہ وار مضمون پر استدراک وتعقیب اور کچھ ضروری اضافہ ہے۔

تبصرہ برزُجاجۃ المصابیح

یہ بیسویں صدی عیسوی میں تصنیف کی جانے والی حدیث کی ایک اہم کتاب کا تعارف اور اس پر تبصرہ ہے، جس میں مصنف کی کوشش وکاوش کی تحسین وستائش کے ساتھ ساتھ فن کی باریکیوں سے متعلق کچھ اہم اور مفید مشورے بھی دیے گئے ہیں، جن کا اگر اہتمام کیا گیا ہوتا، تو اس کتاب کو چار چاند لگ جاتا۔

یہ تبصرہ ''الفرقان'' محرم ۱۳۷۷ھ کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔

عہد زریں پر تبصرہ

مولانا سید محمد میاں صاحب دیوبندی -متوفی ۱۳۹۵ھ = ۱۹۷۵ء- معروف عالم، بلند پایہ مصنف، وسیع النظر مورخ اور مشہور قلم کار تھے، مدۃ العمر جمعیۃ علماء ہند سے وابستہ اور

اس کے کلیدی عہدوں پر فائز رہے، انھوں نے اپنے علم وفکر اور کاوش قلم سے جمعیۃ علماء ہند کے علمی وتصنیفی سرمائے میں خاطر خواہ اضافہ فرمایا ہے، اور ہندوستان کی آزادی کی تحریکوں پر بہت بڑا ذخیرہ اور علمی سرمایہ چھوڑا ہے، خاص طور سے تاریخ اور اسلامی وقومی وملی تحریکوں پر قلم کی خوب جولانی دکھائی ہے۔ ان کی تصانیف میں ایک اہم تصنیف ''عہد زریں'' ہے۔

جیسا کہ حضرت محدث الاعظمیؒ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے، ان کے اصرار کے بعد آپ نے ان کی کتاب کا ناقدانہ ومؤرخانہ تجزیہ کیا ہے۔ اور کتاب میں جو تسامحات اور فروگذاشتیں ہیں، ان کی طرف مخلصانہ رہنمائی کے ساتھ ساتھ ان کی اس تصنیف پر تہ دل سے مبارکباد بھی پیش کی ہے کہ اس سے وقت کی ایک بڑی ضرورت پوری ہوئی ہے۔

بحر رمل اور بحر سریع

مشہور عالم اور محقق ومورخ وفاضل یگانہ علامہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ -متوفی ۱۳۷۳ھ = ۱۹۵۳ء- سے علامہ اعظمیؒ کے بہت گہرے اور مضبوط تعلقات تھے۔ سید صاحب کی وفات پر آپ نے ایک پُر درد مرثیہ بھی نظم کیا تھا، اور روزنامہ ''انقلاب'' میں اس کی اشاعت کے لیے قاضی اطہر صاحب کے پاس بمبئی بھیجا تھا، قاضی صاحب اُس وقت ''انقلاب'' سے وابستہ تھے۔ قاضی صاحب نے وہ نظم کچھ ردوبدل اور ترمیم کے بعد شائع کی۔ علامہ اعظمیؒ نے قاضی صاحب کی اس ترمیم پر ایک مراسلہ لکھ کر اپنی نظم کے سلسلے میں کچھ اہم اور فن کی باریک باتوں کی طرف توجہ دلائی۔ اس کے بعد شرف زیدی نامی کسی صاحب کی تنقید ''جمہوریت'' میں شائع ہوئی۔ اس کو دیکھنے کے بعد علامہ اعظمی نے وہ تحریر سپرد قلم فرمائی، جس میں اس نوع اور فن کی باریکیاں ماہرانہ اور استاذانہ انداز میں حوالۂ قلم کی گئی ہیں۔

اس جلد میں پہلے وہ نظم ہے، جو قاضی صاحب کی ترمیم کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ دوسرے نمبر پر علامہ اعظمیؒ کا وہ مراسلہ ہے جو آپ نے قاضی صاحب کے ردوبدل کی وجہ سے ان کو تحریر فرمایا تھا۔ اور تیسرے نمبر پر شرف زیدی صاحب کی تنقیدی تحریر کا تحلیل وتجزیہ ہے۔

کچھ اہم معروضات:

اُن معروضات کو یہاں بھی ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، جو ہم نے دوسری جلد کے آخر میں تحریر کیے ہیں۔

۱:- مضامین کی کمپوزنگ کے بعد ان کی پروف ریڈنگ پوری محنت وجانفشانی اور دقت نظر کے ساتھ کی گئی ہے، اور غلطیوں کی اصلاح میں حتی الامکان کوئی کسر نہیں چھوڑی گئی۔

۲:- اکثر مضامین کے مسودات محفوظ ہیں، مطبوعہ مضامین میں سے جس کا مسودہ موجود ہے، اس کے ساتھ مطبوعہ کا مقابلہ کر کے صحت کا پوری طرح اہتمام اور اطمینان کیا گیا ہے۔ بعض مضامین کے مطبوعہ اور مسودہ کی ترتیب میں کچھ فرق ہے، تو ترتیب میں مطبوعہ کا خیال رکھا گیا ہے۔ اور جہاں طباعت وکتابت کی غلطیاں واقع ہوگئی ہیں، وہاں مسودہ کے مطابق تصحیح کی گئی ہے۔

۳:- ان مقالات ومضامین میں عربی، فارسی یا اردو کے جو اقتباسات ہیں، حتی الامکان ان کے مآخذ سے مراجعت کی کوشش کی گئی ہے۔ اگر عبارتوں میں اختلاف ملا ہے، تو اکثر جگہ حاشیے میں اس اختلاف کی توضیح کر دی گئی ہے۔

۴:- مسودوں سے جو مضامین ومقالات نقل کیے گئے ہیں، ان میں اگر کہیں عطف وربط کے حروف مثلاً ''سے'' یا ''کا''، ''کے'' وغیرہ چھوٹے ہیں، تو وہاں اپنے ذوق سے ان حروف کو اس طرح [......] متن کے درمیان بڑھا دیا گیا ہے، اور اس کے لیے کوئی حاشیہ نہیں دیا گیا ہے۔

۵:- کتابوں کے حوالے عموماً متن کے ساتھ اقتباس کے بعد مذکور تھے۔ ان کو محض نمایاں کرنے کی غرض سے نمبر دے کر حواشی میں درج کر دیا گیا ہے۔

۶:- حضرت محدث الاعظمیؒ کو رموز اوقاف کے استعمال کا خود بہت اہتمام تھا، ہم نے ان مقالات ومضامین میں ان کا مزید اہتمام کیا ہے۔

۷- بہت سے مسودات میں مضمون کے آخر میں دستخط یا نام اور اس کے نیچے تاریخ درج ہے، جو مطبوعہ مضامین میں نہیں ہیں۔ اس طرح کے مضامین میں تاریخ کی افادیت کے لیے مسوّدہ سے نام اور تاریخ لے کر اس میں درج کر دیے گئے ہیں۔

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس جلد میں بہت سے اہل علم کی تحریروں پر نقد وجرح ہے، اس کی اشاعت سے ہمارا مقصد کسی کی شخصیت کو مجروح کرنا نہیں ہے، سب بڑے لوگ تھے، اور علم ومعرفت کی خدمت میں کوشاں تھے۔ ہماری نگاہ میں ان تمام شخصیتوں کا غیر معمولی عزت واحترام ہے، اور جو احترام پہلے تھا وہی آج بھی ہے، اس میں ذرہ برابر کمی نہیں آئی ہے، سہو ونسیان اور بھول چوک سے کوئی محفوظ نہیں ہے، بلکہ یہ خاصۂ بشریت ہے۔ ہمارے پیش نظر صرف علم کی خدمت واشاعت ہے۔ اس لیے یہ تنقیدی مضامین شائع کرنے کی ہم جسارت کر رہے ہیں۔

مسعود احمد الاعظمی

۲۹/صفر ۱۴۳۵ھ

۲/جنوری ۲۰۱۴ء

☆......☆......☆

تاجم التراجم في تفسير القرآن للأعاجم

للإمام شاهفور بن طاهر الإسفرائيني

صدق جدید مورخہ ۱۳/اگست ۱۹۶۵ء میں ''تاج التراجم'' پر قاضی اطہر صاحب مبارک پوری کا نوٹ نظر سے گذرا، تاج التراجم کے برہان پوری نسخہ کے آخر میں جو ترقیمہ درج ہے، اس کی بنا پر قاضی صاحب نے پہلے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مصنف کتاب ابوبکر بن محمد بن عبیداللہ خراسانی ہیں، پھر اس کو تحقیق طلب قرار دیا ہے۔ اس باب میں مجھے یہ عرض کرنا ہے، کہ آج سے غالباً چار سال پہلے برہان پور میں اس نسخہ کو دیکھ کر میرے دل میں بھی یہ داعیہ پیدا ہوا تھا کہ کتاب کے مصنف کی تحقیق کی جائے، چنانچہ پہلے کشف الظنون کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ ملا:

تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم للإمام شاهقور وللشيخ الإمام أبي المظفر طاهر بن محمد الإسفرائيني الشافعي المتوفى سنة ٤٧١ إحدى وسبعين وأربعمائة[1]۔

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نام کی دو کتابیں ہیں: ایک امام شاہقور کی، دوسری ابوالمظفر طاہر کی؛ مگر مزید تحقیق سے معلوم ہوا کہ اس عبارت میں کئی غلطیاں ہیں۔ درحقیقت تاج التراجم امام شاہفور (فاء سے) کی تصنیف ہے اور ابوالمظفر انھیں کی کنیت ہے اور طاہر بن محمد ان کے والد کا نام ہے، جیسا کہ طبقات سبکی کی اس عبارت

(۱) کشف الظنون: ۱/۲۱۱، مطبوعہ نظارۃ المعارف ٹرکی ۱۳۱۰ھ

سے واضح ہوتا ہے:

شهفور بن طاهر بن محمد الإسفرائيني أبو المظفر الإمام الأصولي الفقيه المفسر ارتبطه نظام الملك بطوس، قال عبدالغافر: وصنَّف التفسير الكبير المشهور ...... توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمائة[1]۔

شهفور شاهفور کا مخفف ہے اور وہ تعریب ہے ''شاہ پور'' کی، کشف الظنون اور طبقات سے جہاں ''تاج التراجم'' کے مصنف کا پتہ چلا، وہیں یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ فارسی زبان میں یہ تفسیر پانچویں صدی کے وسط میں لکھی گئی ہے؛ لیکن اس کے باوجود اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ فارسی میں پورے ترجمہ وتفسیر کا پہلا باقاعدہ نقش یہی ہے، آسان نہیں ہے؛ اس لیے کہ شیخ الاسلام خواجہ عبداللہ انصاری ہروی المتوفی ۴۸۱ھ کا زمانہ بھی قریب قریب وہی ہے، جو امام شاہفور کا ہے، اور شیخ الاسلام نے بھی قرآن پاک کے مکمل ترجمہ وتفسیر کا فارسی میں املاء کیا ہے، جس کو ان کے شاگرد ابوالفضل رشیدالدین میبذی نے قلم بند کیا، اور شیخ الاسلام کی وفات کے بعد ۵۲۰ھ میں میبذی نے اس کو مرتب ومکمل کر کے اس کا نام ''کشف الاسرار وعدۃ الابرار'' رکھا[2]۔

اس کتاب کی کئی جلدیں ایران سے شائع ہوچکی ہیں، پوری کتاب دس جلدوں میں ہے، میں نے اس کی چند جلدیں حیدرآباد میں دیکھی ہیں، سرورق پر کتاب کا نام ''کشف الاسرار وعدۃ الابرار'' دیا گیا ہے، مگر حاجی خلیفہ نے میبذی کی مرتبہ کتاب کا نام صرف ''کشف الاسرار'' لکھا ہے، اور ''کشف الاسرار وعدۃ الابرار'' کی نسبت لکھا ہے کہ وہ سعدالدین تفتازانی کی فارسی تفسیر کا نام ہے۔ بہر حال ابھی یہ فیصلہ مشکل ہے کہ اولیت کا شرف ''تاج التراجم'' کو حاصل ہے، یا ''کشف الاسرار'' کو۔

(۱) طبقات الشافعية: ۳/۱۷۵

(۲) مقدمہ طبقات الصوفیہ: ۲۳، مطبوعہ کابل

اس وقت ''کشف الاسرار'' تو میرے پیش نظر نہیں ہے، لیکن حواشی ''طبقات الصوفیہ'' کے حوالہ سے اس فارسی ترجمہ کے چند نمونے پیش کرتا ہوں، ان نمونوں سے ترجمہ کی زبان کا اندازہ لگائیے:

۱- فَأَزَلَّهُمَا الشَّيطَانُ عَنهَا بس بیوکند (بیفگند) دیو ایشانرا ہر دو از بہشت۔

۲- وَلا تُلقُوا بِأَيدِيكُم إِلَى التَّهلُكَةِ ودستہائے بنومیدی وبیم درویشی با تباہی میوکنید (میفگنید)۔

۳- اَلا اِنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ آگاہ بید (بوید) کہ ایشاں آنند کہ تباہ کارانند۔

۴- كُونُوا هُودًا جہود بید (بوید) اَو نَصَارٰی ترسا بید (بوید) تَهتَدُوا تا برراہ راست بید (بوید)

۵- كَذَّبَت ثَمُودُ بِطَغوَاهَا دروغ زن گرفت ثمود پیغامبر خویش را بہ وی اندامی (بے اندامی) خویش و بناپاکی خویش

۶- وَكَذٰلِكَ جَعَلنٰكُم اُمَّةً وَّسَطًا ہم چنیں شمارا گروہے کردیم بہینۂ گزیدہ۔

۷- وَلا تَيَمَّمُوا الخَبِيثَ مِنهُ تُنفِقُونَ وآہنگ بترینہ (بدترین) مکینہ درز کوٰۃ وصدقہ کہ می دہید، کہ خداوندان مال کہ زکوٰۃ می دادند بترینہ می دادند، میوۂ ناخوش، وحبوب نارسیدہ، ونقود نبہرہ، وآنچہ بہینہ بود، میداشتند

۸- وَقُولُوا قَولًا سَدِيدًا وسخن بچم گوئید (چم: آراستگی ونظام)

۹- وَاقصِد فِي مَشيِكَ ودر رفتن خویش بچم باش۔

۱۰- وَلَو اَنَّهُم اِذ ظَلَمُوا اَنفُسَهُم جَاءُوكَ فَاستَغفَرُوا اللهَ وَاستَغفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا واگر ایشاں کہ بہ تن خود ستم کنند ید (کردند) آیند ید بنو، وآمرزش خواہند ید از خدا وآمرزش خواہید ایشانرا رسول او، یافتند ید خدائے را توبہ پذیرے مہرباں۔

شیخ الاسلام کے ترجمہ وتفسیر کے علاوہ ایک اور فارسی ترجمہ وتفسیر ہے جو تفسیر زاہدی

کے نام سے مشہور ہے، حاجی خلیفہ نے بھی اس کی نشاندہی کی ہے، مگر مصنف کا نام نہیں بتایا ہے، ہندوستان کے مختلف کتب خانوں میں اس کتاب کے قلمی نسخے پائے جاتے ہیں، میں نے حیدرآباد میں اس کے دو نامکمل نسخے دیکھے ہیں، ایک نسخہ کی ابتدا میں اس کو سیف الدین ابوالنصر احمد بن الحسن بن الارینی (کذا) السلیمانی الدار وارجکی کی تصنیف بتایا گیا ہے، اور لکھا ہے: ''شیخ امام اجل زاہد المجاہد املی بجار انی شوال ۵۱۹ھ''۔

اب تک کے معلومات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ فارسی تراجم میں ''تفسیر زاہدی'' تیسرے نمبر پر ہے۔

''کشف الاسرار'' تو ایران سے شائع ہوچکی ہے، باقی دو کتابیں ابھی تک کتب خانوں کی زینت بنی ہوئی ہیں، اگر ان کی اشاعت کی بھی ہمت کی جائے تو کچھ شبہ نہیں کہ قرآن پاک کی بڑی اہم خدمت ہوگی۔

(اضافہ):- **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية** میں بہت اختصار کے ساتھ فخر الاسلام ابونصر احمد بن الحسن بن احمد الدرواجکی الزاہد کا ذکر ملتا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ تفسیر زاہدی کے مصنف یہی بزرگ ہیں، اور ''الدار وارجکی'' کے بجائے ''الدرواجکی'' صحیح ہے۔ **الجواهر المضيئة** کی کتاب الانساب میں بھی ''الدرواجکی'' ہی لکھا ہے اور ج۱ص۶۳ میں لکھا ہے کہ اس نسبت کو سمعانی نے ذکر نہیں کیا۔ ناچیز کہتا ہے کہ یاقوت نے بھی **معجم البلدان** میں ''درواجک'' کا ذکر نہیں کیا ہے، ہاں اس میں ''دروازق'' کا ذکر ہے، یاقوت نے اس کو ''دروازہ'' کا معرَّب بتایا ہے اور لکھا ہے کہ وہ مرو سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر ایک قریہ ہے، ممکن ہے کہ درواجکی، دروازقی کی بگڑی ہوئی صورت ہو۔

قرشی نے ''الدرواجکی'' کو ''فضلی'' کا استاذ بتایا ہے، غالبًا ''فضلی'' سے مراد امام عبدالعزیز بن عثمان فضلی المتوفی ۵۳۳ھ ہیں جن کا تذکرہ **الجواهر المضيئة** ج۱ص۳۲۰ میں اور **الفوائد البهية** ص۹۸ میں ہے۔ واللہ اعلم۔

☆......☆......☆......☆......☆

سیرت النبی ﷺ کی چند حدیثوں پر ایک نظر

سید علامہ!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

جناب سے مل کر میرا قلب جس قدر مسرت اندوز ہوا، اور آپ کی زیارت سے جو خوشی مجھے نصیب ہوئی وہ انداز بیان سے باہر ہے، حق تو یہ ہے کہ جناب نے اپنے اخلاق کریمانہ کی وجہ سے اپنا والہ وشیدا بنالیا۔

جناب سے رخصت ہو کر ایک ضرورت سے جون پور چلا گیا، وہاں سے واپسی کے بعد کچھ ایسے کام متعلق ہوگئے کہ جناب کی خیریت مزاج دریافت کرنے کی بھی فرصت نہ مل سکی۔

ارشاد گرامی کے مطابق میں نے ''سیرۃ نبوی'' جلد سوم کے دیکھنے کی بہت کوشش کی، مئو میں کئی جگہ تلاش کرایا مگر کہیں ٹوہ نہیں لگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی کسی نے یہاں نہیں منگوایا ہے، سر دست پہلی اور دوسری جلدیں ایک صاحب سے لے کر دیکھ رہا ہوں۔

اثناء مطالعہ میں چند باتیں خیال ناقص میں آئی ہیں جنھیں عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔

ا:- جناب نے سیرۃ نبوی جلد دوم ص۱۲۲ کے حاشیہ نمبرا- میں تحریر فرمایا ہے:

''یہ فقرہ یعنی **لیس للعربي فضل على العجمي الخ** حدیث اور سیر کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا، ترمذی آخر کتاب المناقب اور ابوداؤد باب

التفاخر بالأحساب میں اس کے ہم معنی مفہوم مذکور ہے، **إن الله أذهب عنكم عُبِّيَّةَ الجاهلية وفخرها بالآباء، انما هو مومن تقي وفاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم وآدم خُلق من التراب.** لیکن اس روایت میں حجۃ الوداع کا نام نہیں ہے، البتہ مورخ یعقوبی نے جو تیسری صدی ہجری میں تھا یہ فقرہ خطبہ حجۃ الوداع میں نقل کیا ہے''[1]۔

اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ اس کلام کا پہلا فقرہ کچھ زیادتی کے ساتھ منتخب کنز العمال تفسیر سورۂ حجرات میں بحوالہ معجم طبرانی کبیر مذکور ہے: ''**إن الله تعالى يقول:** ﴿يآ اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْباً وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ﴾ **فليس لعربي على عجمي فضل ولا لعجمي على عربي فضل ولا لأسودَ على أبيض ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى، يا معاشر قريش! لا يجيئوا بالدنيا تحملونها على أعناقكم والناس بالآخرة فإني لا أغني عنكم من الله شيئا''.**

عن العلا بن خالد منتخب کنز العمال ہامش مسند احمد سادس ص۴۱۶۔ چونکہ سند مذکور نہیں ہے، اس لیے روایت کی صحت وسقم کے متعلق میں کوئی رائے قائم نہیں کر سکتا۔

منتخب سے اس فقرہ کا حدیث ہونا تو ثابت ہوگیا، مگر ابھی اس کے متعلق یہ تردد باقی ہے کہ یہ کس خطبہ کا فقرہ ہے، کوئی نقل تو مجھے ہاتھ نہیں لگی مگر وجدانی طور پر میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ خطبۂ فتح مکہ کے الفاظ ہیں، ''**یا معاشر قریش** '' کے خصوصی خطاب سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

ترمذی وابوداؤد کے حوالے سے جو حدیث آپ نے نقل فرمائی ہے، وہ بھی خطبۂ فتح مکہ کے الفاظ ہیں، ترمذی[2] تفسیر سورۂ حجرات میں ہے: ''**عن ابن عمر أنَّ رسول الله**

---

(۱) طبع اول ۱۹۲۰ء (مرتب)۔

(۲) یہ حدیث قریب قریب انہیں الفاظ کے ساتھ الدر المنثور میں بحوالہ ابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن المنذر وابن ابی حاتم وابن مردویہ وبیہقی مذکور ہے۔

ﷺ خطب الناس يوم فتح مكة فقال: يا أيهاالناس! إنَّ الله قد أذهب عنكم عُبِّيَّةَ الجاهلية وتعاظُمَها بآبائها، فالناس رجلان: رجلٌ بَرٌّ تَقيٌّ كريم على الله، وفاجر شقيٌّ هيِّن على الله، والناس بنو آدم، وخلق اللهُ آدمَ من التراب قال الله: ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ﴾ (١)۔

اس حدیث کو ذرا بدلے ہوئے الفاظ میں مولانا علیہ الرحمہ نے سیرۃ کی پہلی جلد خطبۂ فتح کے عنوان کے ماتحت نقل فرمایا ہے اور حق یہ ہے کہ اس کا موقع وہی تھا، مساوات عامہ کا تاسیسی اعلان فتح مکہ ہی کے دن ہوا تھا، حجۃ الوداع میں اس کا اعلان اگر ہوا ہو، تو تاکیدی تھا نہ تاسیسی؛ مگر سیرۃ جلد دوم کے یہ الفاظ ”آج پہلا دن ہے کہ اسلام اپنے جاہ وجلال کے ساتھ نمودار ہے اور جاہلیت کے تمام بیہودہ مراسم کو مٹا دیا“(٢) اور ”آج یہ تمام تفرقے یہ تمام امتیازات یہ تمام حد بندیاں دفعۃً ٹوٹ گئیں“(٣) ظاہر کر رہے ہیں کہ اعلان مساوات کا یہ پہلا موقع ہے۔

یہ سطریں زیر تحریر ہی تھیں کہ مجھے ایک روایت ملی، جس میں اس کی تصریح ہے کہ یہ الفاظ آپ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں بھی فرمائے تھے، مگر اس کے بعض رواۃ مجہول ہیں:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: خطب رسولُ الله ﷺ في وسط أيام التشريق خطبة الوداع، فقال: يا أيها الناس! إنَّ ربَّكم واحدٌ وإنَّ أباكم واحدٌ، ألا لا فضلَ لِعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمرَ على أسودَ ولا لأسودَ على أحمر إلا بالتقوى، إنَّ أكرمَكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلَّغتُ؟ قالوا:

(١) ترمذی مطبوعہ اصح المطابع ص: ٤٧٠۔
(٢) سیرۃ النبی: ٢/ ١٢١
(٣) ایضاً: ٢/ ١٢٢

بلى يا رسول الله، قال: فليبلِّغِ الشاهدُ الغائبَ، ثم ذكر الحديث في تحريم الدماء والأموال والأعراض. رواه البيهقي وقال: في إسناده بعض مَن يُجهل(١).

یہ روایت بحوالہ بیہقی وابن مردویہ الدر المنثور (٦/ ٩٨) میں بھی مذکور ہے۔

یہ الفاظ ایک اور حدیث میں بھی مروی ہیں، مگر اس روایت میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ آپ نے یہ کہاں فرمایا تھا، وہ روایت یہ ہے: عن سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: الناس كلُّهم بنو آدم وآدم خُلِقَ من التراب، ولا فضل لعربي على عجمي ولا عجمي على عربي ولا أحمر على أبيض ولا أبيض على أحمر إلا بالتقوى(٢).

(أحاديث الباب) فيه: عن حبيب بن خداش القصري عن رسول الله ﷺ قال: المسلمون إخوة لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى(٣).

وفيه: عن أبي ذر أنَّ النبي ﷺ قال له: انظر فإنك لست بخيرٍ من أحمر ولا أسود إلا أنْ تفضُلَه بتقوى(٤).

وفيه: عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: كلُّكم بنو آدمَ وآدمُ خُلِق مِنْ تراب ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونُنَّ أهونَ على الله من الجِعلان(٥).

وفيه: عن عقبة بن عامر أنَّ رسول الله ﷺ قال: إنَّ أنسابَكم ليست بمَسَبَّةٍ على أحد، كلُّكم بنو آدم طَفُّ الصاع لم تَملؤُوه، ليس لأحد على أحدٍ فضل إلا بدين وتقوى، إنَّ الله لا يسألُكم عن أحسابِكم ولا عن أنسابِكم يومَ القيامة، أكرمُكم عند الله أتقاكم(٦).

(١) الترغيب والترهيب للمنذري: ٤٥٥ (٢) الدر المنثور: ١/ ٩٩
(٣) الطبراني (٤) أحمد (٥) البزار (٦) أحمد والبيهقي

وفيه: عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: إنَّ الله أذهبَ نَخوةَ الجاهلية وتكبُّرَها بآبائها، كلُّكم لآدم وحواء كطُفِّ الصاع بالصاع، وإنَّ أكرمَكم عند الله أتقاكم، فمن أتاكم ترضَون دينَه وأمانتَه فزَوِّجُوه[۱].

التقطت كل ذلک من الدر المنثور: ص۹۸-۹۹ ج٦

۲- ﴿يآ أَيُّهَا النَّبيُّ لِمَ تُحرِّمُ مآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ **الآية.** اور ﴿اِذْ أَسَرَّ النَّبِیُّ اِلَی بَعْضِ أَزْوَاجِهٖ حَدِيْثاً﴾ کی تفسیر میں مولف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ بے حد لطیف، اور معترضین کے اعتراضات کو پاش پاش کر دینے والی تفسیر ہے (جزاہ اللہ تعالیٰ عن سائر المسلمین جزاءً وافیاً)۔ لیکن آیت کے دوسرے اسباب نزول کے رد میں میرے خیال ناقص میں مولف نے تشدد اور اپنی روش کے خلاف تعنت سے کام لیا ہے، سیرۃ جلد اول ص ۵۰٦ میں فرماتے ہیں: ''ان واقعات میں کذابین رواۃ نے اس قدر تلبیسات اور خداعیاں کی ہیں کہ بڑے بڑے مورخین وارباب سیر نے روایتیں اپنی تصانیف میں اسناداً درج کر دیں'' اور ''یہ روایتیں بالکل موضوع اور ناقابل ذکر ہیں''۔

ان فقروں میں مولف کا لہجہ جس قدر تیز ہے محتاج بیان نہیں، میں اس کو محسوس کر رہا ہوں کہ سبب نزول آیۃ مذکورہ کی ان روایات کی تصحیح کے بعد مخالفین کے اعتراضات کی بیخ کنی بہت دشوار ہو جائے گی، مگر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اِسکاتِ خصم کی غرض سے واقعات کی تکذیب اور حقائق کا انکار کیسے کر دیا جائے؟۔

جب یہ مسلَّم ہے کہ حدیث تحریم ماریہ کے دو طریقوں کی دو حافظوں نے تصحیح کی ہے؛ اور اس کا بھی اعتراف ہے کہ ابن جریر، طبرانی، مسند ہشیم میں مختلف طریقوں سے یہ حدیث مروی ہے، تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس واقعہ کی اصلیت کا سرے سے انکار اور اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے، میرے خیال ناقص میں واقعہ کی اصلیت کا انکار بہت دشوار ہے، خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ حافظ ابن حجر جیسا کثیر الاطلاع متثبت محتاط شخص

(۱) البیهقی

یہ کہتا ہے:

والراجح من الأقوال كلِّها قصة مارية[۱].

اور اس واقعہ کے تین طریقوں کی انھوں نے تصحیح کی ہے، ایک طریق تو مولفؒ نے خود ہی سیرۃ جلد اول ص ۵۰۷ میں نقل فرمایا ہے، بقیہ طرق یہ ہیں:

وقد أخرج النسائي[۲] **بسند صحيح عن أنس أن النبي ﷺ كانت له أمة يطؤها فلم تزل به حفصة وعائشة حتى حرَّمها، فأنزل الله تعالى هذه الآية:** ﴿يآ أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ **وهذا أصح**[۳] **طرق هذا السبب، وله شاهد مرسل أخرجه الطبري بسند صحيح عن زيد بن أسلم التابعي الشهير قال: أصاب رسولُ الله ﷺ أمَّ إبراهيمَ ولدِه في بيت بعض نسائه، فقالت: يا رسول الله، في بيتي وعلى فراشي؟ فجعلها عليه حراماً، فقالت: يا رسول الله، كيف تُحرِّم عليک الحلال؟ فحلف لها بالله لا يصيبها، فنزلت:** ﴿يَآ أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّم مَآ اَحلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾.

طریق نسائی جس کو ابن حجر نے طرق حدیث تحریم ماریہ میں صحیح ترین طرق قرار دیا ہے، اس کو حاکم نے بھی مستدرک میں ''**صحيح على شرط مسلم**'' کہا ہے اور حافظ ذہبی نے حاکم کی اس تصحیح کو برقرار رکھا[۴]۔

تعجب ہے کہ جناب نے حاشیہ سیرۃ ص ۵۰۹ میں طریق نسائی کے ایک مبہم راوی کو مجروح کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے، غالباً آپ کی مراد حماد بن سلمہ سے ہوگی، اگر آپ کی مراد انھیں سے ہے تو میرے ناقص علم میں صرف اتنی بات سے حدیث کی

(۱) فتح الباری: ۲۳۲/۹ مطبوعہ مصر

(۲) فتح الباری: ۳۰۱/۹

(۳) اس طریق کی حاکم نے بھی تصحیح کی ہے اور اس کو علی شرط مسلم کہا ہے (عینی)

(۴) مستدرک حاکم: ۴۹۳/۲

صحت پر کوئی حرف نہیں آ سکتا، جناب کو معلوم ہے کہ حماد نے اس حدیث کو ثابت بنانی سے روایت کیا ہے۔ اور احادیث ثابت کی روایت کرنے میں حماد کو امام صنعۃ یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل نے متفقہ طور پر ''اثبت الناس'' کہا ہے، اور اس سلسلۂ سند (**حماد بن سلمه عن ثابت البنانی عن انس**) سے امام مسلم نے بکثرت حدیثیں روایت کی ہیں، اگر حماد کو مطلقاً مجروح مان لیا جائے تو ان تمام احادیث کو درجہ اعتبار سے ساقط کہہ دینا پڑے گا، اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ ثابت سے اس حدیث کی روایت کرنے میں حماد متفرد نہیں ہیں، بلکہ سلیمان بن المغیرۃ نے ان کی متابعت کی ہے[۱]۔

اس حدیث کا ایک اور طریق بھی ہے، جو حافظ ضیاء مقدسی کی شرط پر صحیح اور حافظ ابن حجر کے التزام کی بنا پر کم از کم حسن ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

وأخرج الضياء في المختارة من مسند[۲] الهيثم بن كليب ثم من طريق جرير بن حازم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ لحفصة: لا تُخبِري أحداً أنَّ أُمَّ إبراهيم عليَّ حرامٌ، قال: فلم يقربُها حتى أخبرت عائشة فأنزل الله ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾[۳]۔

اس کے علاوہ ایک اور طریق ہے جس کے رجال کم از کم حسن کے رواۃ ہیں اور وہ تفسیر ابن جریر طبری میں ہے:

حدثنا سعيد بن يحی قال: ثنا أبي (وهو يحی بن سعيد بن أبان) قال: ثنا محمد بن إسحق عن الزهری عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه**: من المرأتان؟**

---

(۱) مستدرک حاکم: ۴۹۳/۲

(۲) سیرۃ میں کاتب کی غلطی سے مسند ہشیم چھپ گیا ہے، حافظ نے مسند ہشیم کی کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے اور نہ میرے علم میں ہشیم کا کوئی مسند ہی ہے۔

(۳) فتح الباری: ۴۶۳/۸، مطبوعہ مصر

قال: عائشة وحفصة، وكان بدءُ الحديث في شأن أمِّ إبراهيمَ القبطيةِ أصابها النبيُّ ﷺ في بيت حفصة في يومها، فوجدته حفصةُ، فقالت: يا نبيَّ الله لقد جئت إليَّ شيئاً ماجئت إلى أحد من أزواجك بمثله، في يومي، وفي دوري، وعلى فراشي، قال: ألا ترضين أنْ أحرِّمَها فلا أقربها؟ قالت: بلى، فحرَّمها، وقال: لا تذكري ذلك لأحد، فذكرتُه لعائشة، فأظهره الله عزَّ وجلَّ عليه، فأنزل الله: ﴿يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾ **الآيات كلها، فبلَغنا أنَّ نبي الله ﷺ كفَّر يمينه وأصاب جاريته**[۱]۔

اس حدیث کا ایک طریق یہ بھی ہے جس کو حافظ سیوطی نے حسن صحیح کہا ہے، لکھتے ہیں:

أخرج الترمذي والطبراني بسند حسن صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: نزلت ﴿يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ **الآية في سُرِّيَّته**[۲]۔

اس حدیث کے طرق میں سے ایک یزید بن رومان کا طریق ہے، اس کا ایک قطعہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل فرمایا ہے:

إنَّ حفصة أهديتْ لها عَكَّةُ عسل وكان رسول الله ﷺ إذا دخل عليها، حبسته، حتى تلعقه أو تسقيه منها، فقالت عائشة لجارية عندها حبشيةٍ يقال لها خضراء: إذا دخل على حفصة فانظري ما يصنع، فأخبرتُها الجاريةُ بشأن العسل، فأرسلتُ إلى

---

(۱) ابن جریر: ۱۰۲/۲۸، مطبوعہ مصر

(۲) الدر المنثور: ۲۳۹/۶، مطبوعہ مصر

صواحبها، فقالت: إذا دخل عليكن فقلن: إنا نجد منك ريحَ مغافير، فقال: هو عسل، والله لا أطعمه أبداً، فلما كان يومُ حفصة استاذنتُه أن تاتي أباها، فأذِن لها، فذهبت، فأرسل إلى جاريته مارية، فأدخلها بيتَ حفصة، قالت حفصة: فرجعتُ، فوجدتُ البابَ مُغْلقاً، فخرج ووجهه يقطر، وحفصة تبكي، فعاتبتُه، فقال: أُشهدكِ أنها عليَّ حرام، انظري لا تخبري بهذا امرأةً، وهي عندكِ أمانة، فلما خرج، قرعتْ حفصةُ الجدارَ الذي بينها وبين عائشة، فقالت: ألا أبشِّركِ أنَّ رسولَ الله ﷺ قد حرَّم أَمَتَه فنزلت[1]۔

اس طریق کے متعلق حافظ نے کہا ہے:

”رواته لا بأس بهم“[2]۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ حافظ نے الفاظ ”رواته لا بأس بهم“ طریق یزید عن ابن عباس کے متعلق کہے ہیں اور قطعہ مذکورہ کی روایت یزید عن عائشہ سے منقول ہے؛ لیکن میرے نزدیک ”عن عائشة“ غلط چھپ گیا ہے، اور اس کے غلط ہونے کے میرے پاس متعدد قرائن ہیں، واللہ اعلم۔

یہاں تک میں نے اس حدیث کے صرف وہ طریق ذکر کیے ہیں، جن کو کسی ملتزم الصحۃ مصنف نے اپنی تصنیف میں روایت کیا ہے، یا کسی ماہر فن نے ان کی تحسین یا تصحیح کی ہے۔ ابھی ان کے علاوہ اور طریق بھی ہیں جو ضعیف یا مجہول الحال ہیں اور وہ تفسیر ابن جریر، الدر المنثور، فتح الباری وغیرہ میں مذکور ہیں۔

میری غرض یہ ہے کہ اگر اس حدیث کے مذکورہ بالا صحاح وحسان طرق نہ ہوتے اور

(۱) فتح الباری: ۲۳۲/۹

(۲) فتح الباری: ۳۰۲/۹

وہ چند ضعیف طرق ہی سے مروی ہوتی، جب بھی ثبوت واقعہ کا انکار دشوار تھا، چہ جائیکہ وہ متعدد صحیح یا حسن طریقوں سے بھی مروی ہے۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ جس حدیث کے طرق اس قدر کثیر ہوں، جن میں کئی ایک بتصریح ماہرین فن صحیح یا حسن ہوں، اس کو محض افترا اور بہتان کیسے کہہ دیا جائے۔

مسروق والی روایت کو مؤلف علامہ نے ارسال کی علت سے نا قابل استدلال قرار دیا ہے، حالانکہ اس کی تائید میں کئی مرسل ومسند صحیح وضعیف مروی ہیں، اور ایسی حالت میں مراسیل بالاتفاق حجت ہوتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا مقولہ ہے:

ويُقبَل (أي المرسل) إذا اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى مسنداً كان أو مرسلاً.

میرے خیال ناقص میں تحریم ماریہ کی اصلیت سے انکار ممکن نہیں۔ ہاں تحریم کے اسباب کیا تھے؟ تحریم کس حالت میں ہوئی؟ اس میں بحث کی گنجائش ہے۔

☆......☆......☆

موضوعات القُصّاص

وعظ وتقریر اور بے تحقیق روایات

بے تحقیق روایات بیان کرنے میں وعظ گو طبقہ ہمیشہ سے بدنام ہے، اور یہ بدنامی کچھ بے وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ آج بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ کم استعداد و بے سواد واعظ ہی نہیں، بلکہ اچھی استعداد کے بعض بعض مقرر حضرات بھی اس کا خیال نہیں رکھتے کہ اپنی تقریروں میں صرف وہی روایتیں بیان کریں، جو اہل فن کے معیار تحقیق پر پوری اتر چکی ہوں۔

دار العلوم دیوبند ہندوستان میں درس حدیث کا سب سے بڑا مرکز ہے، اس سے تعلق رکھنے والے حضرات پر روایات کے تحقیق کی ذمہ داری سب سے زیادہ عائد ہوتی ہے، اس لیے ابناء دار العلوم کو اس ذمہ داری کا بہت زیادہ احساس کرنے کی ضرورت ہے۔

ذیل میں دو ایک روایتیں ذکر کی جاتی ہیں، جن کو عام طور پر واعظ حضرات بیان کر جاتے ہیں، حالانکہ ان کا بیان کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، تاوقتیکہ ان کا موضوع و باطل ہونا ظاہر نہ کیا جائے۔

۱:-بعض واعظ حضرات کو میں نے خود بیان کرتے سنا ہے کہ ”ایک دفعہ حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما سخت بیمار ہوگئے تو حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور ان کی لونڈی نے نذر مانی کہ خداوند تعالیٰ دونوں صاحبزادوں کو شفا دیدے تو ہم تین روزے شکرانہ کے رکھیں گے، اللہ تعالیٰ نے ان کو شفا دی اور نذر ماننے والوں نے روزہ رکھنا شروع کیا، اتفاق سے گھر میں کوئی چیز کھانے کی نہ تھی، فکر ہوئی کہ شام کو افطار کے لیے کچھ ہونا چاہیے۔ اس لیے حضرت علیؓ ایک یہودی کے پاس سے تین صاع جو قرض مانگ لائے، حضرت فاطمہؓ نے اس

میں سے ایک صاع پیس کر روٹیاں پکائیں، جب شام کو کھانے بیٹھے تو جیسے ہی کھانا سامنے آیا، ایک مسکین نے دروازہ پر کھانے کا سوال کیا، گھر والوں نے کل کھانا اٹھا کر مسکین کو دے دیا، اور خود بھوکے سو رہے۔

دوسرے دن پھر روزہ تھا، اس لیے افطار کے لیے دوسرا صاع پیس کر روٹی پکائی گئی، خدا کی شان کہ آج جب کھانے بیٹھے تو ایک یتیم نے آواز لگائی، یتیم کے سامنے دوسرا کون کھاتا، اس لیے کل کھانا یتیم کو بھجوادیا گیا اور آج بھی اسی طرح سو رہے۔

تیسرے دن پھر روزہ تھا، ایک صاع جو بچ رہا تھا، آج اسی کی روٹی پکی، لیکن افطار کے وقت آج بھی کھانے کی نوبت نہیں آئی، اس لیے کہ آج ایک قیدی نے کھانے کا سوال کیا، اور کھانا اسی کو دے دیا گیا۔

اس وقت سورۂ دہر کی یہ آیتیں نازل ہوئیں: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَّيَتِيماً وَّأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُورًا﴾.

حالانکہ یہ قصہ از سرتا پا بالکل جھوٹ ہے اور اس قصہ کو آیات مسطورہ بالا کا سبب نزول بتانا افتراء محض ہے، علامہ سیوطی نے اللآلی المصنوعہ (۱۹۴/۱) میں حکیم ترمذی کے حوالہ سے بلا قیل وقال لکھا ہے: **هذا حديثٌ مُفتعَل** یعنی یہ گھڑی ہوئی حدیث ہے۔

....

۲:-بعض حضرات کو میں نے بیان کرتے سنا ہے کہ ایک دن حضرت عائشہ صدیقہؓ اپنے میکہ گئی ہوئی تھیں، جب وہاں سے لوٹ کر آئیں تو دیکھا کہ ان کے حجرہ کا دروازہ بند ہے، دستک دی تو اندر سے آنحضرت ﷺ بولے: کون؟ انھوں نے کہا عائشہ! حضرت نے فرمایا: کون عائشہ؟ یہ بولیں کہ ابوبکر کی بیٹی، حضرت نے فرمایا: کون ابوبکر؟ حضرت عائشہؓ ان غیر متوقع سوالات سے خوف زدہ ہو کر پھر میکہ لوٹ آئیں، دوسرے دن جب آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو کل کا واقعہ سنایا، حضرت نے سن کر فرمایا: **لي مع الله وقت لا**

يسعني فيه ملَک مقرَّب ولا نبي مرسل.

اس قصہ کا کتب احادیث میں کوئی ذکر نہیں ہے، علی ہذا القیاس حدیث کے یہ الفاظ بھی کتب احادیث میں ناپید ہیں، علامہ ابن الدیبع شیبانی نے تمییز الطیب من الخبیث (ص:١٧٢) میں لکھا کہ اس کو صوفیہ بکثرت ذکر کرتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی اس حدیث کے ہم معنی ہو، جس کے الفاظ یہ ہیں:

اِنَّه كَانَ إذَا دَخَلَ مَنزِلَه جَزَّأ دُخُولَه ثلاثةَ أجزاءٍ جُزءاً لله وجُزءاً لأهلِه وجُزءاً لنفسه. (شمائل ترمذی)	آنحضرت ﷺ جب گھر میں آتے تو اپنے وقت کے تین حصے فرماتے ایک خدا کے لیے ایک گھر والوں کے لیے اور ایک اپنے نفس کے لیے۔

علامہ کی اس تحقیق کا حاصل یہ ہوا کہ یہ الفاظ تو کہیں مروی نہیں، لیکن ان الفاظ کی مراد یہ ہو کہ آنحضرت ﷺ کا ایک وقت خدا کے ساتھ مشغولیت کے لیے خاص ہوتا تھا، تو یہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت ہے۔

لیکن ہر واقف کار جانتا ہے کہ واعظ حضرات کا مقصود لي مع الله وقت کے بیان کرنے سے وہ نہیں ہوتا جو علامہ موصوف نے بیان کیا ہے، بلکہ ان کا مقصود آنحضرت ﷺ کی ایک خاص قسم کی استغراقی کیفیت کا بیان ہوتا ہے اور وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت نہیں۔

....

٣:۔ بعض حضرات بیان کرجاتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کو طور پر جوتے اتار دینے کا حکم ہوا اور آنحضرت ﷺ جوتے پہنے ہوئے عرش پر تشریف لے گئے، اور ثبوت میں بعض تفاسیر کا حوالہ بھی پیش کردیتے ہیں۔ لیکن ''لکل فن رجال'' کے اصول سے کسی حدیث کے صحت وسقم اور اس کے ثبوت وعدم ثبوت کے باب میں محقق علمائے حدیث کی تحقیقات پر اعتماد لازمی ہے۔ دوسرے فنون کے ماہر سے ماہر عالم کا کسی حدیث کو ذکر کرنا، بلکہ اس کو صحیح

قرار دینا بھی قطعاً درخور اعتنا نہیں ہے۔

امام رضی الدین قزوینی، علامہ مقری اور علامہ زرقانی نے اس قصہ کے موضوع ہونے کی تصریح کی ہے، زرقانی نے لکھا ہے:

إنه لا أصل لرُقيِّه العرشَ وإنه لا أصلَ لوطْيِه السمواتِ العُلَى بنعله.	آنحضرت ﷺ کا عرش پر جانا اور جوتوں سمیت آسمانوں پر جانا دونوں بے اصل ہیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ غایۃ المقال (ص:١٥٠) میں تحریر فرماتے ہیں:

إنه هذه قصة موضوعة مخترعة باطلة مختلقة.	یہ قصہ موضوع، گھڑنت، باطل اور جھوٹا ہے۔

اس صحبت میں انھیں مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں، موقع ہوا تو آئندہ دوسری مثالیں پیش کروں گا، واللہ الموفق۔

☆......☆......☆

تحقیقات مفیدہ

حضرت سلیمان علیہ السلام اور ''اوریا'' کا افسانہ

☆☆☆

حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگشتری اور ایک شیطان کی کہانی

☆☆☆

حضرت ایوب علیہ السلام کے ابتلاء کا صحیح واقعہ، ہاروت ماروت کا اصل قصہ

چند مشہور قصوں کے متعلق (جو بعض مذہبی کتابوں میں درج ہوجانے کی وجہ سے بسا اوقات اہل علم کے لیے بھی تشویش واضطراب کے باعث بن جاتے ہیں) ضلع بارہ بنکی کے ایک مخلص دوست نے کچھ سوالات بھیجے تھے، میں خود اپنی عدیم الفرصتی کی وجہ سے ان کا جواب نہ لکھ سکا۔ اور ''گیا'' کے مناظرہ کے موقع پر استاذی المحترم حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی کی خدمت میں وہ سوالات جواب کی درخواست کے ساتھ میں نے پیش کردیے۔ حضرت ممدوح نے ان کا جو جواب تحریر فرمایا ہے چونکہ وہ بہت سی مفید تحقیقات پر حاوی ہے، اس لیے ہم ناظرین الفرقان کے فائدے کے لیے اس کو یہاں درج کرتے ہیں۔ امید ہے کہ انشاء اللہ بہت سوں کے لیے اطمینان قلبی کا باعث ہوگا۔ واللہ الموفق (مدیر)

استفسار

کتب معتبرہ مستندہ، احادیث، تفاسیر، تواریخ اور اسماء الرجال سے قصص ذیل کی تحقیق وتنقید محققانہ فرما کر فدوی کو سرفراز فرمایا جائے۔

۱:- ترجمہ ابن خلدون ج ۱ ص ۲۳۴ مطبوعہ انوار احمدی الہ آباد میں تحریر ہے کہ

''اوریا'' کا قصہ محض جھوٹ افتراء بہتان ہے، نبیؑ اور وہ ایک عورت پر فریفتہ ہوکر اس کے شوہر کو لڑائی میں بھیج دے، اس غرض سے کہ وہ مارا جائے اور اس کے بعد وہ اس سے شادی کرے۔ یہ نہایت دنی خیال کے آدمیوں کا کام ہے، انبیاء کرام کی شان سے یہ نہایت بعید اور دور از قیاس ہے۔ اسی وجہ سے جناب علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ:

مَنْ حدَّثَ بحديث داؤدَ على ما يَرويه القُصَّاصُ جلَدتُه مائة وستين.

(یعنی) جو شخص داؤد کا وہ قصہ بیان کرے گا جس کو قصہ گو بیان کرتے ہیں، تو میں اس کے ایک سو ساٹھ درے ماروں گا۔ فقط

۲:- اسلامی تعلیم: مصنّفہٗ حضرت مولانا علامہ مفتی سید محمود صاحب الوری میں صفحہ ۵۶ پر مرقوم ہے، رہا دوسرا شبہہ کہ ہاروت ماروت بھی فرشتہ تھے پھر ان سے کیسے نافرمانی ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وہ فرشتہ تھے لیکن ان سے کفر اور گناہ کبیرہ نہیں صادر ہوا۔ رہی تعذیب تو وہ ان کی لغزش پر تھی، جیسے کہ بعض انبیاء علیہم السلام سے سرزد ہوئی، نیز بیضاوی نے قول نقل کیا ہے کہ وہ فرشتے ہی نہ تھے بلکہ دو شخص تھے، اس تاویل کی وہ قرأت تائید کرتی ہے جس میں ملکین پڑھا گیا ہے، اس صورت میں کوئی شبہہ ہی نہیں رہتا اور وہ قصہ جو ان فرشتوں کے متعلق مشہور ہے کہ وہ چاہِ بابل میں مقید ہوئے اور زہرہ کے ساتھ تعلق ہوا، یہ سب غلط اور لغو قصے ہیں، فقط۔

۳:- حضرت ایوب علیہ السلام کی کھیتی باڑی، مویشی، اولاد، اور جسم اطہر پر شیطان کا مسلط ہونا، اور جسم اقدس میں کیڑے وغیرہ پڑنا، اس قصہ کی نسبت جو باسانید صحیح ثابت ہو حوالۂ قلم فیض رقم فرمایا جائے۔ مجھے روایت ضعیف اور مجہول سے سخت نفرت ہے۔ اسی بنا پر ان تینوں قصوں کی تحقیقات اور اصلیت معلوم کرنے کی ضرورت پیدا ہوئی، امید کہ براہِ کرم عالمانہ وبزرگانہ میری عرض درجہ اجابت سے مقرون فرمائی جائے گی۔

۴:- حضرت سلیمان علیہ السلام کے حال میں صخرہ جن کا خادمہ کو بہکا کر انگشتری لے جانا اور خود متمثّل بہ صورت حضرت سلیمان علیہ السلام ہوکر بادشاہت کرنا وغیرہ یہ کیسے قصے ہیں؟ باسانید صحیحہ اس قصہ کی توضیح وتنقید فرمائی جائے۔ والسلام صفدر علی۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جناب کے سوالات کے جواب میں عرض ہے:

ا:- بے شبہہ حضرت داؤد علیہ السلام کی نسبت یہ بیان کرنا کہ انھوں نے ''اوریا'' کو لڑائی میں اس لیے بھیج دیا کہ وہ شہید ہوجائے تو اس کی بی بی سے شادی کرلیں۔ کھلا ہوا افتراء وبہتان اور نہایت ناپاک جھوٹ ہے، چنانچہ علامہ حافظ الدین نسفی حنفی تفسیر مدارک میں فرماتے ہیں:

وما يُحكى أنه بعَثَ مرةً بعد مرةٍ أُوريا إلى غزوة البلقاءِ وأحبَّ أن يُقتلَ ليتزوَّجَها فلا يليق من المتَّسمين بالصلاح من [أفناء] المسلمين فضلاً عن بعض أعلام الأنبياء[1].

اور امام قاضی عیاض مالکی شفا شریف میں فرماتے ہیں:

وإلى نفي ما أضيف في الأخبار إلى داؤد ذهب أحمد بن نصر وأبو تمام وغيرهما من المحققين، وقال الداؤدي: ليس في قصة داؤد وأوريا خبر يثبت ولا يظن بنبي محبة[2] قتل مسلم[3].

اور ملا علی قاری حنفی شرح شفا میں لکھتے ہیں:

فهذا ونحوه مما يقبح أن يُتحدَّث به عن بعض المتَّسمين

(۱) مدارک برحاشیہ اکلیل ج۶ ص۹۳، ۱۲منہ

(۲) وأما ما رواه الحاكم في المستدرک (۵۸۶/۲) عن السدي، فهو موقوف على السدي ولا حجة فيه ولا سيَّما وهو مخالف لما هو معلوم من طهارة قلوب الأنبياء من هذه الأدناس عليهم الصلاة والسلام، على ذلک ان السدى مرمي بالتشيع وغيره ۱۲ منه.

(۳) شرح شفا: ۲۹۶/۲ ـ ۱۲منہ

بالصلاح من المسلمين فضلاً عن بعض أعلام الأنبياء والمرسلين[1].

اور علامہ ابوبکر ابن العربی احکام القرآن میں فرماتے ہیں:

وأما قولهم إنها لما أعجبته، أمر بتقديم زوجها للقتل في سبيل الله، فهذا باطل قطعاً لأنَّ داؤد عليه السلام لم يكن ليريق دمَه في غرض نفسه[2].

اس قسم کی عبارتیں کہاں تک نقل کی جائیں، حاصل ان سب عبارات کا یہ ہے کہ حضرت داؤد کی طرف ایسی بات کی نسبت باطل ہے، اور ایسی بات تو کسی نیک مسلمان کی طرف بھی منسوب نہیں کی جاسکتی، چہ جائیکہ کسی مشہور نبی کی طرف منسوب کی جائے۔

....

۲:- ہاروت ماروت کا قصہ میرے نزدیک صحیح ہے، اس لیے کہ امام احمد نے مسند میں، اور ابن حبان نے صحیح میں، اور حاکم نے مستدرک میں، اور عبد بن حمید نے مسند میں، اور ابن جریر نے تفسیر میں، اور ابن ابی الدنیا وبیہقی نے اس کو روایت کیا ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور حافظ ذہبی نے اس کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے، اور ملا علی کا رجحان بھی اس کی تصحیح کی جانب ہے، نیز ابن حجر عسقلانی نے القول المسدَّد میں لکھا ہے کہ:

وإنَّ له طرقاً كثيرةً جمعتُها في جزءٍ مفردٍ يكادُ الواقفُ عليها يقطَع بصحَّتِها لكثرتها وقوة مخارجها.

یعنی اس قصہ کے بہت سے طریق ہیں جن کو میں نے مستقل جزو میں جمع کردیا ہے، جو اس پر مطلع ہوگا وہ قریب ہے کہ اس کی صحت کا یقین کرلے گا، بوجہ ان کی کثرت اور قوت مخارج کے۔

(۱) شرح شفا: ۲۹۵/۲ ـ ۱۲منہ

(۲) احکام: ۲۰۳/۲ ـ ۱۲منہ

اور ابن حجر مکی نے بھی زواجر میں اس کو صحیح تسلیم کیا ہے، اور جن لوگوں نے اس سے انکار کیا ہے ان پر تفصیل سے رد کیا ہے، لکھتے ہیں:

نازع جماعة في أصل ثبوت هذه القصة وليس كما زعموا لورود الحديث بل صِحَّتُه بها(۱).

حاصل یہ ہے کہ ہاروت وماروت کا قصہ چونکہ متعدد صحابہ-مثلاً حضرت ابن مسعودؓ حضرت علیؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ- سے مرفوعاً باسانید قویہ مروی ہے، اور بہت سے ماہرین فن نے اس کی تصحیح کی ہے، لہٰذا اس کی صحت سے انکار نہ چاہئے۔ برخلاف اوریا کے قصہ کے کہ وہ بالکل بے سند ہے۔

اب رہا یہ شبہہ کہ ہاروت وماروت کے قصہ سے عصمتِ ملائکہ درہم برہم ہوئی جاتی ہے، تو اس کا جواب ابن حجر مکی اور ملا علی قاری نے یہ دیا ہے کہ ملائکہ جب تک اپنے اصلی اوصاف مَلکیت پر ہوں، ان سے گناہ کا صدور نہیں ہوسکتا، لیکن جب ان میں شہوت پیدا کردی جائے اور ملکیت سے بشریت کی جانب منتقل ہوجائیں، تو گناہ کا صدور جائے تعجب نہیں ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ فرشتوں سے گناہ ہوا، اس لیے کہ اب وہ فرشتہ کہاں رہے۔

ويُجابُ بأنَّ محلَّ العصمة ما داموا بوصف الملائكة، أما إذا انتقلوا إلى وصف الإنسان فلا(۲).

علاوہ بریں حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہاروت وماروت کا جو قصہ پیش آیا ہے، وہ واقعی اور حقیقی طور پر نہیں ہے، بلکہ باب تمثیل سے ہے، ابن حجر لکھتے ہیں:

على أنه يُعلم من الحديث المذكور أنَّ ما وقع لهما إنما هو من باب التمثيل لا الحقيقة(۳).

....

(۱)[الزواجر عن اقتراف الكبائر: ۸۸/۲]

(۲)[ایضاً] (۳)[ایضاً]

۳:-حضرت ایوب علیہ السلام کے ابتلاء کے باب میں سب سے زیادہ صحیح وہ روایت ہے، جس کو حاکم نے مستدرک ج ۲ ص ۵۸۱ میں روایت کیا ہے، ابن حجر نے فتح الباری جلد ششم ص ۲۶۶ میں فرمایا ہے:

وأصح ما ورد في قصته ما أخرجه ابن أبي حاتم وابن جريج وصحَّحه ابن حبان والحاكم من طريق نافع بن يزيد عن عقيل عن الزهری عن أنس.

اس کے بعد روایت کے الفاظ ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ کی آزمائش ہوئی اور وہ اس آزمائش میں تیرہ سال تک رہے، تا آنکہ قریب وبعید نے ان کو چھوڑ دیا اور علاحدگی اختیار کرلی، صرف دو آدمی رہ گئے، جو صبح وشام ان کے پاس آتے جاتے تھے، ایک دن ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ حضرت ایوبؑ سے کوئی بھاری گناہ سرزد ہوا، ورنہ اب تک اللہ نے ان کی بیماری دور کردی ہوتی، دوسرے آدمی نے اس کو حضرت ایوبؑ سے جا کر کہا، حضرت ایوبؑ کو بڑا رنج ہوا اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے اسی وقت دعا کی، اس کے بعد قضائے حاجت کے لیے گئے اور ان کی بی بی ان کا ہاتھ پکڑ کر لے گئیں، جب حاجت سے فارغ ہوئے تو ان کی بی بی کو آنے میں دیر ہوئی، پس اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی کہ اپنے پیر سے زمین پر مارو، حضرت ایوبؑ نے زمین پر پیر مارا، پیر مارتے ہی زمین سے ایک چشمہ ابلا، اس میں انھوں نے غسل کیا اور بالکل چنگے ہوگئے، اس کے بعد ان کی بی بی پہنچیں تو ان کو پہچان نہ سکیں، اور ان ہی سے حضرت ایوب کی نسبت دریافت کیا، انھوں نے فرمایا کہ میں ایوب ہوں، حضرت ایوبؑ کے گھر میں ایک کوٹھی گیہوں کی تھی، ایک جو کی، پس اللہ نے ایک بدلی کو بھیجا، جس نے گیہوں والی کوٹھی میں سونا اور جو والی میں چاندی انڈیل دی۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے ایک اور روایت بھی ذکر کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ایوبؑ کے پاس مال ودولت اور اہل وعیال کی بڑی کثرت تھی اور آزمائش

میں یہ ساری چیزیں لے لی گئیں، پھر بدن میں بیماری پیدا کردی گئی، اور ان باتوں کے اشارات خود قرآن میں موجود ہیں۔

اب رہا شیطان کا آپ کے جسم پر مسلط ہو، نا تو یہ کہیں بھی مذکور نہیں ہے، نہ اس کے لیے کوئی وجہ صحت ہے، باقی قرآن مجید میں جو حضرت ایوب نے فرمایا ہے:

﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَّعَذَابٍ﴾ تو اس کی نسبت شفا شریف میں مذکور ہے:

وقال أبو محمد بن مكي في قصة أيوب: وقوله ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَّعَذَابٍ﴾: إنه لا يجوز لأحد أن يتأوّل أنّ الشيطان هو الذي أمرضه وألقى الضرر في بدنه[1].

یعنی اس آیت کے یہ معنی قرار دینا جائز نہیں ہے کہ شیطان نے ان کو بیمار کر دیا یا ان کے جسم میں ضرر ڈالا۔

بات یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ کو بیماری کی جو تکلیف تھی، وہ تو تھی ہی، اس کے ساتھ ان کو یہ تکلیف بھی تھی کہ شیطان نے ان کی بی بی سے یہ کہا کہ تم مجھے سجدہ کرو تو میں تمھارا مال اور تمھاری اولاد واپس دے دوں، اور بعض روایات میں شیطان کا حضرت ایوب کی بی بی کو دوسرا وسوسہ دینا مذکور ہے، بہرحال اسی کو حضرت ایوب نے أني مسني الخ میں بیان کیا ہے، اور بعض مفسرین ایک دوسری تفسیر بھی کرتے ہیں۔

....

۴:- صخر جن کا قصہ بھی از سر تا پا غلط اور دروغ بے فروغ ہے، امام قاضی شفا میں فرماتے ہیں:

ولا يصح ما نقله الأخباريون من تشبُّه الشيطان به وتسلُّطه على مُلكه وتصرُّفه في أمته بالجور في حكمه، لأنّ

(۱) شرح شفا: ۲/۲۱۹-۲۲۰

الشياطين لا يُسلَّطون على مثل هذا وقد عُصِم الأنبياء من مثله[1].

اور علامہ ملا علی قاری فرماتے ہیں:

هذه فرية عظيمة بلا مرية ولقد أبى العلماء المحققون قبول هذا النقل[2].

اور علامہ ابوبکر ابن العربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

وهو قول باطل [قطعاً] لأنّ الشيطانَ لا يَتصوَّر بصورة الأنبياء ولا يحكُمون في الخلق بصورة الحق مكشوفاً إلى الناس بمرأى منهم [حتى] يظن الناس أنهم مع نبيهم في حق وهم مع الشيطان في باطل ولو شاء ربك لوهب من المعرفة والدين لمن قال هذا القول مايزَعُه عن ذكره ويمنعُه من أن يُخلِّده في ديوانه من بعده حتى يُضِلَّ به غيرَه[3].

اور علامہ حافظ الدین نسفی حنفی مدارک شریف میں فرماتے ہیں:

وأما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيت سليمان عليه السلام فمن أباطيل اليهود[4].

اور جار اللہ زمخشری نے ''کشاف'' میں لکھا ہے:

ولقد أبى العلماء المتقنون قبوله وقالوا: هذا من أباطيل اليهود، والشياطينُ لا يتمكنون من مثل هذه الأفاعيل وتسليط الله إياهم على عباده حتى يقعوا في تغيير الأحكام[5].

حاصل ان عبارات کا یہ ہے کہ انگوٹھی اور جن کا قصہ یہودیوں کے باطل افسانوں میں سے ہے اور شیطان ہرگز اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ انبیاء کی شکل وصورت اختیار کرکے اس قسم کے کام کرے اور اس بے سروپا افسانہ کو علمائے محققین نے قبول کرنے سے انکار کردیا ہے۔☆☆☆

(۱)[شرح شفا: ۲/۳۰۲] (۲) شرح شفا: ۲/۳۰۳ (۳)[احکام القرآن: ۴/۱۶۵۰]

(۴) مدارک التنزیل: ۶/۷۹] (۵)[کشاف: ۳/۳۲۹]

امام شافعی کے دو سفرنامے

کتابوں میں دو سفرنامے امام شافعی کی طرف منسوب ہیں، ایک کو آبری وبیہقی وغیرہما نے عبداللہ بن محمد بلوی کی روایت سے نقل کیا ہے، اور امام فخر الدین رازی نے اس کو بلا سند ذکر کیا ہے۔ یہ قصہ حافظ ذہبی، ابن کثیر اور حافظ ابن حجر کی تصریحات کے بموجب بالکل جھوٹا اور بناوٹی ہے، حافظ ذہبی نے احمد بن موسیٰ نجار کے ذکر میں فرمایا ہے، کہ وہ ایک حیوان وحشی ہے، اس نے عبداللہ بن محمد بلوی سے بواسطہ محمد بن سہل امام شافعی کی آزمائش کا ایک جھوٹا قصہ ذکر کیا ہے، جو غور کرنے والے کے لیے رسوا کن ہے[(۱)]۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ جو شخص امام شافعی کا امام ابویوسف سے ملنا بیان کرتا ہے -جیسا کہ عبداللہ بن محمد بلوی کذاب امام شافعی کے مزعومہ سفرنامہ میں کہتا ہے- وہ غلط کہتا ہے، امام شافعی تو بغداد پہلی بار ۱۸۴ھ میں یعنی امام ابویوسف کی وفات کے دو سال بعد آئے ہیں[(۲)]۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان میں فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن محمد بلوی نے امام شافعی کا سفرنامہ بہت مطول اور خوب بنا کے بیان کیا ہے اور اس کا اکثر حصہ بناوٹی اور افتراء ہے۔ اور توالی التاسیس میں فرماتے ہیں کہ جو سفرنامہ امام شافعی کی طرف منسوب اور عبداللہ بن محمد بلوی کے واسطہ سے مروی ہے، جھوٹا ہے، اور اس کا اکثر حصہ موضوع، بالکل بناوٹی اور جوڑی ہوئی روایات سے مرتب کیا گیا ہے۔

یہ تو ایک سفرنامہ کا حال زبوں ہے، اب دوسرے کی کیفیت سنئے: دوسرا سفرنامہ وہ

(۱) میزان الاعتدال: ۱/......

(۲) تاریخ ابن کثیر: ۱۸۲/۱۰

ہے جو "ثمرات الاوراق" وغیرہ میں مذکور ہے، وہ بھی ایک بے سروپا افسانہ ہے اور تاریخ اس کی تکذیب کرتی ہے، اس سفرنامہ کے جھوٹ ہونے کے متعدد وجوہ ہیں:

(اول)- اس میں مذکور ہے کہ امام شافعی چودہ برس کی عمر (یعنی ۱۶۴ھ) میں عراق گئے، حالانکہ آپ ابھی ابن کثیر کی تصریح سن چکے ہیں کہ:

إنما وردَ الشافعيُّ بغدادَ في أول قدمةٍ قدِمَها إليها سنة أربع وثمانين ومأة.

یعنی امام شافعی پہلی بار ۱۸۴ھ میں بغداد وارد ہوئے ہیں۔

اور حافظ ابن حجر توالی التاسیس (ص ۷۱) میں لکھتے ہیں:

والذي تحرَّر لنا بالطرق الصحيحة أنَّ قدوم الشافعي بغدادَ أول ما قدم كان سنة أربع وثمانين ومأة وكان أبو يوسف قد مات قبل ذلك بسنتين.

یعنی صحیح طریقوں سے جو ہم کو منقح ہوا ہے یہ ہے کہ امام شافعی اول بار بغداد ۱۸۴ھ میں آئے ہیں اور امام ابویوسف اس سے ۲ سال پہلے انتقال فرما چکے تھے۔

(دوم)- اس میں امام شافعی کا امام ابویوسف سے ملنا مذکور ہے، حالانکہ ابن کثیر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی اور امام ابویوسف کی ملاقات کا دعویٰ ایک غلط دعویٰ ہے۔

(سوم)- اس قصہ میں راوی کا بیان ہے کہ جن لوگوں کے سامنے امام شافعی نے موطأ مالک کا املا کیا ہے، ان میں میرا گمان یہ ہے کہ انھوں نے لیث بن سعد کا بھی نام لیا تھا؛ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، لیث سے تو امام شافعی کی کبھی ملاقات ہی نہیں ہوئی اور وہ ان سے استفادہ کے فوت ہونے پر افسوس کیا کرتے تھے، حافظ ذہبی لکھتے ہیں: **كان الشافعي يتأسَّفُ على فواته**[(۱)]۔

(چہارم)- اس سفرنامہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب امام شافعی حران سے نکلے تو جو

(۱) تذکرۃ الحفاظ: ۲۰۸/۱

لوگ ان سے ملنے کو آئے ان میں امام اوزاعی اور امام احمد بن حنبل بھی تھے اور یہ ۱۷۱ھ کا واقعہ ہے۔ حالانکہ امام اوزاعی تو اس وقت دنیا میں تھے ہی نہیں، ان کی تو ۱۵۷ھ میں وفات ہو چکی تھی، اور امام احمد ابھی سات برس کے نابالغ بچہ تھے، ابھی نہ اصحاب الحدیث میں ان کا شمار تھا، نہ حران یا اس کے نواحی میں ان کے موجود ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں آتی۔

(پنجم)- اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام مالک کے پاس تین سو سے زائد باندیاں تھیں، اور وہ بہت بڑے دولت مند تھے۔ حالانکہ دوسری کسی جگہ امام مالک کے تذکرہ میں اس قسم کی کوئی بات مذکور نہیں، بلکہ اس کے برخلاف دوسری جگہ ان کی ناداری اور مقروض ہونے کے واقعات ملتے ہیں، مثلاً تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۲۰۹ میں مذکور ہے کہ امام مالک نے امام لیث کے پاس لکھا کہ میں مقروض ہو گیا ہوں، تو لیث نے ان کے پاس پانچ سو دینار بھجوائے۔

(ششم)- اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام شافعی دوسری بار اکیس برس کی عمر میں (یعنی ۱۷۱ھ میں) بغداد آئے؛ حالانکہ ابن کثیر و ابن حجر تصریح فرماتے ہیں کہ امام شافعی ۱۸۴ھ سے پہلے کبھی بغداد نہیں آئے۔

(ہفتم)- حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں اس سفرنامہ کے کئی راویوں کے باب میں لکھا ہے کہ میں ان کو نہیں جانتا، یعنی اس کے راوی مجہول اشخاص ہیں۔

(ہشتم)- حافظ ابن حجر نے اس کے راوی یحییٰ بن الحسن بن موسی کے باب میں لکھا ہے کہ اس نے امام شافعی کا ایک سفرنامہ بیان کیا ہے، جس میں بہت سی منکر- صحیح وثابت واقعات کے خلاف- باتیں موجود ہیں، اور ان میں سے چند باتوں کو ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس قسم کی اور باتیں بھی ہیں جن کو ہر صاحب فن جانتا ہے کہ وہ بناوٹی اور جھوٹی باتیں ہیں۔

حافظ ابن حجر نے جن باتوں کو ذکر کر کے یہ حکم لگایا ہے کہ بناوٹی ہیں، وہ باتیں یہ ہیں:

ا:- امام شافعی جب امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کی عمر چودہ برس

تھی۔

۲:- جب انھوں نے امام مالک کو حدیث املا کرتے ہوئے سنا تو ہر حدیث کو سن کر اپنے لعاب سے لکھ لیا، امام مالک نے مجلس ختم ہونے پر پوچھا تو کہا کہ میں یاد کرنے کے لیے لکھتا تھا اور پھر پچیس حدیثیں انھوں نے سنا دیں۔

۳:- آٹھ مہینے قیام کے بعد جب امام شافعی کوفہ کی طرف چلے تو امام مالک نے ایک صاع کھجور ان کو زاد راہ کے طور پر دی، کوفہ پہنچ کر ان کی ملاقات امام محمد سے ہوئی، انھوں نے امام محمد سے امام ابوحنیفہ کی ایک کتاب عاریت لے کر رات بھر میں یاد کر ڈالی۔

۴:- اس کے بعد وہ ہارون کے ابتدائے خلافت میں بغداد وارد ہوئے، اور ہارون نے نجران کے صدقات کی وصولی پر ان کو مقرر کیا۔

۵:- وہ جب نجران سے چلے تو حران میں اترے، وہاں ایک شخص نے ان کی میزبانی کی اور چالیس ہزار درہم دیا۔

۶:- جب حران سے چلے تو امام اوزاعی، ابن عیینہ اور احمد بن حنبل نے ان کی مشایعت کی(۱)۔

(نہم)- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ امام شافعی کے مدینہ جانے اور امام مالک کے پاس کچھ دن قیام کرنے کے بعد ابن القاسم وغیرہ حج سے فراغت پا کر زیارت اور سماع موطا کے لیے مدینہ آئے، تو امام شافعی نے ان کے سامنے زبانی موطا کا املا کیا۔ حالانکہ جب کا یہ قصہ بیان کیا جاتا ہے ابن القاسم اس سے تقریباً پانچ برس پہلے سے امام مالک کے ملازم صحبت تھے، اس لیے کہ امام مالک کی وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی ہے، اور ابن القاسم ان کی خدمت میں بیس برس رہے ہیں جیسا کہ الدیباج (ص ۱۴۷) میں مذکور ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن القاسم ۱۵۹ھ میں امام مالک کے پاس آ گئے تھے۔ بہر حال یہ قصہ عقلاً ونقلاً بالکل باطل ہے، علامہ زاہد کوثری المتوفی ۱۳۷۱ھ نے احقاق الحق، حسن التقاضی اور بلوغ

(۱) لسان المیزان: ۲۴۶/۶

الامانی میں مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں اس کا بطلان واضح کیا ہے۔

(دہم)- یہ قصہ اس لیے بھی غلط ہے کہ اس میں چودہ برس کی عمر میں امام شافعی کا امام مالک کے پاس آنا مذکور ہے۔ حالانکہ دوسری روایت میں خود امام شافعی کا بیان ان کے شاگرد ربیع نے یہ نقل کیا ہے کہ:

''میں مکتب سے نکلنے کے بعد کچھ دنوں تک حدیثیں لکھتا رہا، اس کے بعد مکہ سے باہر بادیۂ عرب میں فصاحت سیکھنے کے لیے چلا گیا اور میں وہاں سترہ سال رہا۔ جب وہاں سے مکہ لوٹ کر آیا تو ایک زبیری نے امام مالک کی طرف میری رہنمائی کی''[۱]۔

جس کا مطلب یہ ہوا کہ کچھ نہیں تو ۲۴-۲۵ برس کی عمر میں وہ امام مالک کے پاس حاضر ہوئے۔

(یازدہم)- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ امام شافعی، امام مالک کے پاس صرف آٹھ مہینے رہے اور ان کی زندگی ہی میں کوفہ چلے گئے۔ حالانکہ مذکورہ بالا روایت میں خود امام شافعی کا یہ بیان ہے کہ:

''میں امام مالک کو موطا سنانے کے بعد ان کی وفات تک مدینہ ہی میں مقیم رہا''[۲]۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی

۲۷؍محرم ۷۳ھ

☆......☆......☆

(۱) معجم الادباء: ۱۷/۲۸۴و۲۸۵

(۲) معجم الادباء: ۱۷/۲۸۷

غریب الحدیث

حدیثوں کے مشکل اور دقیق الفاظ جن کا فہم آسان نہ ہو، ان کو غریب الحدیث کہتے ہیں، امام خطابی فرماتے ہیں:

الغَریبُ مِنَ الکلامِ إنَّما هو الغَامِضُ البعیدُ مِنَ الفَهمِ.

علمائے اسلام نے جس طرح حدیث کی خاص خاص کتابوں کی شرحیں لکھی ہیں، جیسے شروح مؤطا، شروح بخاری اور شروح مسلم، اسی طرح متعدد علماء اسلام نے کسی خاص کتاب کے ساتھ تقید کے بغیر احادیث کے مشکل الفاظ کی شرح وتوضیح میں کتابیں تصنیف کی ہیں، یہ فن علم غریب الحدیث کے ساتھ موسوم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اس فن میں ابوعبیدہ معمر بن المثنی (المتوفی ۲۰۸ھ) نے ایک مختصر کتاب لکھی ہے۔ معمر کے بعد نضر بن شمیل (المتوفی ۲۰۴ھ) اور اصمعی (المتوفی ۲۱۵ھ) اور قطرب (المتوفی ۲۰۶ھ) نے اس فن میں کتابیں لکھیں، مگر وہ کتابیں صرف چند اوراق پر مشتمل تھیں اور ان کی حیثیت مختصر رسالوں کی تھی۔ ان کے بعد جب ابوعبید القاسم بن سلام کا دور آیا، تو انھوں نے ایک مبسوط کتاب لکھی، اور یہی کتاب بعد کے مصنفین کے لیے سنگ میل ثابت ہوئی۔ ابوعبید کے بعد ابن قتیبہ دینوری (المتوفی ۲۷۶) کی کتاب وجود میں آئی، دینوری کے بعد حافظ ابراہیم حربی وغیرہ بہت سے علماء اعلام نے مختلف زمانوں میں غریب الحدیث پر چھوٹی بڑی کتابیں لکھیں، جن میں امام خطابی (المتوفی ۳۸۸ھ) کی کتاب بہت مشہور ومتداول تھی، اور اس کو نیز ابوعبید وابن قتیبہ کی کتابوں کو امہات الکتب قرار دیا جاتا تھا (کشف الظنون ونہایہ)۔

خطابی کے بعد ابوعبید احمد بن محمد ہروی (المتوفی ۴۰۱ھ) نے قرآن پاک اور حدیث

نبوی دونوں کے مشکل الفاظ پر مشتمل ایک کتاب لکھی، جس کا نام ''کتاب الغریبین'' ہے۔

ہم کو آج کی صحبت میں صرف ابوعبید القاسم بن سلام کی ''غریب الحدیث'' اور ابوعبید احمد بن محمد کی ''کتاب الغریبین'' کی نسبت قدرے تفصیل سے کچھ عرض کرنا ہے، اس لیے کہ دونوں مصنفوں کے اشتراک فی الکنیۃ اور دونوں کتابوں کے موضوع کے فی الجملہ اتحاد سے بعض اوقات اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے؛ چنانچہ ابھی دسمبر ۶۰ھ کے دارالعلوم (دیوبند) میں ہمارے محترم دوست ڈاکٹر مصطفیٰ حسن صاحب علوی ایم، اے کا ایک فاضلانہ مضمون ''غریب الحدیث'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے، اس میں ڈاکٹر صاحب نے احمد بن محمد ہروی کی ''کتاب الغریبین'' کو قاسم بن سلام کی کتاب غریب الحدیث سمجھ لیا ہے، اور اس اشتباہ کی بنیاد یہ ہے کہ تکیہ کاظمیہ -کاکوری- کی جس کتاب کی نشان دہی ڈاکٹر صاحب نے کی ہے، غالباً اس کے سرورق پر کسی نے غریب الحدیث لابی عبید لکھ دیا ہے؛ حالانکہ وہ ابوعبید (قاسم بن سلام) کی ''غریب الحدیث'' نہیں ہے، بلکہ ابوعبید (احمد بن محمد) کی ''کتاب الغریبین'' ہے، ان دونوں مصنفوں کی کنیت اگرچہ ابوعبید ہے، اور گو دونوں کا آبائی وطن ہرات ہے، مگر ایک کا نام القاسم بن سلام ہے اور وہ امام احمد، امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہم کے معاصر ہیں، اوران کی وفات مکہ میں ۲۲۴ھ میں ہوئی ہے، ان کی تالیفات میں ''کتاب الاموال'' طبع ہوچکی ہے۔

دوسرے کا نام احمد بن محمد المودّب الہروی ہے، وہ ابوسلیمان خطابی اور ابومنصور ازہری کے شاگرد ہیں، اورانھوں نے ۴۰۱ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے نام کے ساتھ **صاحب كتاب غريبي القرآن والحديث يا صاحب الغريبين** لکھا جاتا ہے[1]۔

شذرات الذہب میں ہے:

أبو عبيد أحمد بن محمد صاحب الغريبين وهو الكتاب الذي جمع فيه بين غريب القرآن وغريب الحديث[2].

(۱) معجم الادباء: ۳۶۰/۴ (۲) شذرات: ۱۶۰/۳

تکیہ کاظمیہ میں جو کتاب موجود ہے، اس کی نسبت خود ڈاکٹر صاحب کا بیان ہے کہ وہ یوں شروع ہوتی ہے:

حدثنا أبو سعد أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن حفص بن الخليل قال: سمعتُ أبا عبيد أحمد بن محمد المودِّب الهروي رحمه الله.

ڈاکٹر صاحب نے اتنے ہی پر اکتفا کیا ہے۔ اس کے آگے ہے:

يقول: سبحانَ مَن له في كُلِّ شيءٍ شاهدٌ.

اس صراحت واعلان کے بعد اس بات میں کسی شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ کتاب ابوعبید احمد بن محمد مودّب کی ہے، جس کو ان سے ابوسعد احمد بن محمد نے روایت کیا ہے۔ یہ ابوسعد احمد بن محمد مالینی صوفی حافظ حدیث ہیں، جن کا ذکر تذکرۃ الحفاظ ذہبی، تاریخ بغداد، المنتظم، اور شذرات الذہب وغیرہ میں موجود ہے، ان کی وفات ۴۱۲ھ میں ہوئی ہے۔

رہا ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا کہ:

''اس نسخہ کے پہلے صفحہ کا الحاق قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں کیا گیا ہے (الی قولہ) اور اس کو شروع یوں کیا گیا ہے''۔

تو اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ صفحہ جعلی والحاقی ہے تو صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ابھی معلوم ہوجائے گا؛ اور اگر یہ مطلب ہے کہ شاید اس نسخہ کا پہلا ورق ضائع ہوگیا تھا، بعد میں کسی دوسرے نسخہ سے اس کا پہلا صفحہ نقل کرکے شامل کیا گیا ہے، تو صحیح ہے؛ مگر اس سے اس صفحہ کا جعلی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بہرحال اس صفحہ کی جو نوعیت بھی ہو، ابوعبید احمد بن محمد کی طرف اس کی نسبت قطعاً مشکوک نہیں ہے، اس لیے کہ تکیہ کاظمیہ کی کتاب اسناد کے بعد **سبحان من له في كل شيءٍ شاهد** سے شروع ہوتی ہے، میں نے خود اس نسخہ کو دوبار دیکھا ہے، اور یہ ''کتاب الغریبین'' ہی کا ابتدائی فقرہ ہے، چنانچہ حاجی خلیفہ ''کشف

الظنون‘‘ میں لکھتے ہیں:

(الغريبين) يعني غريب القرآن والحديث لأ بي عبيد أحمد ابن محمد بن [محمد] الهروي المتوفى سنة ٤٠١ إحدى وأربع مائة أوله سبحان من له في كل شيء شاهد بأنه إله واحد الخ (۱۵۹/۲)۔

اور بعینہ یہی بات نواب صدیق حسن خاں نے البلغہ (ص۱۰۸) میں لکھی ہے۔

صاحب ’’کشف الظنون‘‘ نے یہ بھی لکھا ہے کہ غریبین میں حمد ونعت کے بعد یہ عبارت ہے:

فإنَّ اللغةَ العربيةَ إنما يُحتاجُ إليها لِمَعرِفةِ غريبَي القرآنِ والحديثِ، والكُتُبُ المُؤلَّفةِ فيها جَمَّةٌ وافرةٌ، والأعمارُ قصيرةٌ، فلم أجدْ أحداً عَمِلَ ذلك، فعمِلْتُه لِمَن حَمَلَ القرآنَ وعَرَفَ الحديثَ.

یہ عبارت میں نے اپنے نوٹ بک میں تکیہ کاظمیہ سے نقل نہیں کی، مگر یاد ہے کہ یہ مضمون الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ اس نسخہ میں موجود ہے۔ اب ڈاکٹر صاحب ایک بار پھر زحمت کر کے اس نقل کو اصل سے ملالیں، تو امید ہے اشتباہ رفع ہوجائے گا۔

تکیہ کاظمیہ کے نسخہ کا **کتاب الغريبين** ہونا اس سے بھی محقق ہوجاتا ہے کہ یہ کتاب خود ڈاکٹر صاحب کے اعتراف کے مطابق غریب الحدیث کے ساتھ غریب القرآن پر بھی مشتمل ہے، برخلاف ابوعبید القاسم بن سلام کی کتاب کے کہ اس کا موضوع تنہا غریب الحدیث ہے۔

نیز دونوں میں ایک کھلا ہوا فرق یہ بھی ہے کہ القاسم بن سلام کی **کتاب غريب الحديث** میں جن الفاظ وکلمات کی شرح کی گئی ہے، وہ حروف تہجی کی ترتیب پر مذکور نہیں ہیں، چنانچہ سب سے پہلا لفظ جو اس میں مذکور ہے وہ **زويت** ہے، اور سب سے آخری

لفظ **يذبره** ہے، جیسا کہ اس کتاب کی ابتدائی اور آخری سطروں کے اقتباس سے جس کو میں آگے پیش کروں گا واضح ہوجائے گا۔

اس کے برخلاف احمد بن محمد مودب کی **کتاب الغريبين** کی ترتیب حروف ہجاء پر ہے، چنانچہ کشف الظنون (۱۵۹/۲) میں ہے:

وهو موضوع على نسق الحروف المعجمة.

اور (۱۵۷/۲) میں ہے:

ورتَّبه على حروف المعجم على وضع لم يسبق فيه.

اور اس کی تصدیق خود تکیہ کاظمیہ کے نسخہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے کتاب کے آخر سے نقل کیا ہے: **باب الياء مع الهاء** یعنی وہ کتاب حرف یاء (جو آخر الحروف ہے اس) پر ختم ہوتی ہے، جب کہ القاسم بن سلام کی کتاب **غريب الحديث** حرف ذال پر ختم ہوتی ہے، اور **کتاب الغريبين** خطبہ وتمہید کے بعد **کتاب الهمزة** سے یوں شروع ہوتی ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم قال أبوعبيدة: الألف عند العرب ألفان.

اور ابوعبید قاسم کی **غريب الحديث** اسناد کے بعد یوں شروع ہوتی ہے:

في حديث النبي ﷺ زُوِيتُ لي الأرضُ فأُرِيتُ مشارِقَها ومغارِبَها الخ. قال أبوعبيد: سمعت أبا عبيدة ...... يقول: زُوِيتُ: جُمِعَتْ، ويقال: انزوى القوم ...... اذا تدانَوا وتضامُّوا (غریب الحدیث نسخہ مدارس)۔

یہ تو ابتدا ہوئی، اس کے بعد خاتمہ کو لیجئے، تو ڈاکٹر صاحب کو اعتراف ہے کہ تکیہ کاظمیہ کا نسخہ ان سطروں پر ختم ہوتا ہے:

في الحديث: كان النبيُّ ﷺ يتعوَّذُ بالله من الأبْهَمَين، هما: السَّيلُ والحريقُ، لأنه لا يُهتدَى فيهما كيف العملُ كما لا يُهتدَى

في البَهْماء، وهي الفلاة التي لا يُهتدَى لطُرُقها ولا ما فيها، والأبهم: البَلَدُ الذي لا عَلَم به.

اورابوعبیدالقاسم کی غریب الحدیث کی آخری سطریں یہ ہیں:

يقال أرضٌ مخروفةٌ أي أصابَهَا مَطَرُ الخريفِ. وفي حديث آخر: أما سمِعتَه من معاذٍ يَذبُرُه عن رسولِ الله ﷺ يعني يُحدِّثُه. تم كتاب غريب الحديث. (نسخۂ مدارس)۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس تفصیل سے اچھی طرح واضح ومحقق ہوگیا کہ تکیہ کاظمیہ والا نسخہ، ابوعبیدالقاسم کی غریب الحدیث کا نسخہ نہیں ہے، بلکہ وہ ابوعبید احمد بن محمد مودب ہروی کی کتاب الغریبین کا نسخہ ہے۔ میں جہاں تک جانتا ہوں غریب الحدیث کے دو نسخے ہندوستان میں ہیں، اوران دونوں کو میں نے دیکھا ہے۔ ایک مدارس میں ہے، جس کو حیدرآباد میں ڈاکٹر محمد غوث صاحب کے پاس میں نے دیکھا تھا؛ دوسرا رضا لائبریری رام پور میں ہے جو قدرے ناقص ہے۔

اسی طرح کتاب الغریبین کے بھی دونسخوں کا ہم کو علم ہے، ایک یہی تکیہ کاظمیہ کاکوری ضلع لکھنؤ کا نسخہ، جو دوضخیم جلدوں میں ہے، اور بہت اچھی حالت میں ہے، اور جہاں تک مجھے یاد ہے وہ ۵۱۸ھ کا لکھا ہوا ہے؛ دوسرا نسخہ رضا لائبریری رام پور میں ہے۔ محترم مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی کو لکھ کر رام پوری نسخہ کی ابتدائی اور آخری سطریں نقل کرائی جاسکتی ہیں، اور نہایت آسانی سے یہ معاملہ حل ہوسکتا ہے کہ تکیہ کاظمیہ کا نسخہ كتاب الغريبين لأبي عبيد أحمد بن محمد ہے یا کوئی دوسری چیز۔

اس فن میں مذکورہ بالا کتب کے بعد امام زمخشری المتوفی ۵۳۸ھ کی کتاب ''الفائق'' بہت محققانہ اور مفید کتاب ہے، جو دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہوچکی ہے۔ ''الفائق'' کی نسبت ابن الاثیر فرماتے ہیں:

ولقد صادَفَ هذا الاسمُ مُسمًّى، وكشف من غريب الحديث كلَّ مُعمّىً.

(یعنی) ''الفائق'' اسم با مسمی ہے اوراس نے غریب الحدیث کے ہر معمی کو حل کردیا ہے۔

زمخشری کے بعد امام ابوموسیٰ مدینی المتوفی ۵۸۱ھ نے ہروی کی ''کتاب الغریبین'' کا تکملہ لکھا، یعنی ہروی سے حدیث کے جو مشکل الفاظ چھوٹ گئے تھے ان کی شرح کی۔

اس کے بعد علامہ مبارک بن محمد ابن الاثیر جزری المتوفی ۶۰۶ھ کا دور آیا، اورانھوں نے اس فن میں اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''نہایہ'' تصنیف کی، اس میں انھوں نے احادیث کے وہ تمام مشکل الفاظ، جن کو ابوعبید ہروی مودب اور ابوموسیٰ مدینی نے لیا تھا، ان کو یکجا کردیا، اوران کے ماسوا دوسری جتنی کتابیں اس فن کی ان کو دستیاب ہوئیں، ان سے نیز خود اپنی تلاش اور تتبع سے بکثرت الفاظ کا اضافہ کیا۔ یہ کتاب بھی مصر سے شائع ہوگئی ہے، اس کے مقدمہ میں ابن الاثیر نے مولفات غریب الحدیث کی نشاندہی اوران پر عمدہ تبصرہ کیا ہے، چنانچہ القاسم بن سلام کی ''غریب الحدیث'' کی نسبت امام خطابی کی زبانی نقل کرتے ہیں:

ليس في هذه الكتب التي ذكرناها أن يكون شيء منها على منهاج كتاب أبي عبيد في بيان اللفظ وصحة المعنى وجودة الاستنباط وكثرة الفقه.

یعنی ان کتب مذکورہ میں کوئی بھی بیان الفاظ، صحتِ معنی، جودتِ استنباط اور کثرتِ فقہ کے لحاظ سے ابوعبید کی کتاب الغریب کے ٹکر کی نہیں ہے۔

صاحب کشف الظنون نے غریب الحدیث کے عنوان پر جو کچھ لکھا ہے اس کا اکثر حصہ ابن الاثیر ہی سے ماخوذ ہے۔

ابن الاثیر کے بعد ہندوستان کے مایۂ ناز محدث علامہ محمد طاہر گجراتی المتوفی ۹۸۶ھ نے مجمع بحارالانوار تصنیف فرمائی، جس میں انھوں نے الفاظ حدیث کی شرح وتوضیح میں ''نہایہ'' کے ساتھ شروح احادیث کے خلاصے بھی درج کردیے ہیں، اوراس لحاظ سے اس کی قدر وقیمت بہت زیادہ بڑھ گئی ہے، حق یہ ہے کہ یہ کتاب ہندوستان کے لیے بہت بڑا

سرمایۂ عزت وافتخار ہے۔ مجمع البحار، نول کشور پریس میں بار بار چھپی ہے، مگر اب تقریباً نایاب ہوچکی ہے۔ کاش کسی صاحب ہمت کو توفیق ہوتی، اور وہ از سر نو مختلف قلمی نسخوں سے مقابلہ وتصحیح کے بعد اس کو موجودہ ترقی یافتہ ڈھنگ سے شائع کرتے تو یہ ایک بہت بڑی دینی وعلمی خدمت ہوتی اور اس سے خاطر خواہ نفع ہوتا(۱)۔

اس کے ساتھ میں علم دوست اصحاب استطاعت کو ابوعبید کی ''کتاب الغریب'' کی طرف بھی متوجہ کرنا چاہتا ہوں، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ امام خطابی جیسے امام فن کی نگاہ میں صحت معنی، پختگی، استنباط اور کثرت فقہ کے لحاظ سے اس کے ٹکر کی کوئی کتاب اس فن میں نہیں ہے، اس لیے اگر اس کی اشاعت کا بھی سامان ہوجاتا، تو اہل علم کو ایک نعمت غیر مترقبہ ہاتھ آجاتی۔ اس کے نسخے، ہندوستان کے علاوہ دارالکتب المصریہ، جامعہ ازہر اور ماسکو وغیرہ میں بھی موجود ہیں، مصر سے قیمت دے کر بآسانی اس کا مائیکروفلم حاصل کیا جاسکتا ہے۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی

۲۴/دسمبر ۶۰ء

۵/رجب ۸۰ھ

☆......☆......☆

(۱) مجمع البحار کے متعدد قلمی نسخے، حیدرآباد و پٹن وغیرہ میں موجود ہیں (حضرت محدث الاعظمی)۔

خداوند قدوس نے اس کی توفیق حضرت محدث الاعظمیؒ کو بخشی، اور آپ نے اس بیش قیمت اور قابل قدر کتاب کے نسخوں کے مقابلہ اور تصحیح کی خدمت انجام دی، ۱۳۸۷ھ = ۱۹۶۷ء میں یہ کتاب آپ کی تصحیح اور تعلیقات وحواشی کے ساتھ حیدرآباد سے ۵ ضخیم جلدوں میں شائع ہوچکی ہے (مرتب)۔

ابوعبید کی غریب الحدیث

اگست ۱۹۶۷ء کے معارف میں ابوعبید قاسم بن سلام پر مولانا ضیاء الدین اصلاحی کا ایک مضمون نکلا ہے، مضمون پُر معلومات ہے، اور محنت سے لکھا گیا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ ابوعبید کی ''غریب الحدیث'' کا مطبوعہ نسخہ ابھی دارالمصنفین میں نہیں پہنچا ہے، اس لیے اصلاحی صاحب نے اس کے صرف ایک قلمی نسخہ کی نشان دہی کی ہے اور لکھا ہے کہ ''کتاب الاموال'' کے علاوہ ابوعبید کی تمام کتابیں غیر مطبوعہ ہیں۔

مگر بات یوں نہیں ہے، ''الاموال'' کے علاوہ ''غریب الحدیث'' بھی چھپ گئی ہے، یا چھپ رہی ہے، اور بہت خوشی کی بات ہے کہ اس کے چھاپنے کا فخر وشرف ہندوستان کو حاصل ہوا ہے۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ-حیدرآباد- کے علم دوست منتظمین تمام اہل علم کے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اس کتاب کو شائع کرکے اسلامی مطبوعات میں ایک گراں قدر اضافہ فرمایا ہے، ان کی توجہ سے اہل علم کی دیرینہ آرزو پوری ہوئی، اور اس نادر ونایاب کتاب سے ان کو استفادہ کا موقع ملا۔

اس کتاب کی تین جلدیں ہمارے پاس آچکی ہیں، چوتھی جلد بھی امید ہے طبع ہوچکی ہوگی۔ کتاب پڑھنے سے پہلی ہی نظر میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جہاں تک مرفوع احادیث کے الفاظ مشکلہ کا تعلق ہے، مصنف نے ان کو ذکر کرنے میں کسی خاص ترتیب کا لحاظ نہیں کیا ہے، حتی کہ مسانید پر بھی ان کی ترتیب نہیں ہے، چنانچہ پہلا لفظ **زوی** دوسرا **ترع**، تیسرا **هیع** چوتھا **شعف** ہے۔ اور **زوی** ابوقلابہ کے مرسل یا ثوبان کے مسند میں، **ترع** ابوہریرہؓ اور سہل بن سعدؓ اور **رجل من الانصار** کی مرفوع حدیثوں میں، **هیع** اور

شـــــعف ابو ہریرہؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے۔ آگے پانچواں، چھٹا اور ساتواں لفظ بعض تابعین کے مراسیل میں اور آٹھواں ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث مرفوع کا ہے۔

بہر حال ''غریب الحدیث'' میں مشکل الفاظ کا ذکر نہ حروف تہجی کی ترتیب پر ہے، نہ مسانید صحابہ کی ترتیب پر۔ ہاں احادیث مرفوعہ کے بعد جب آثار صحابہ کا نمبر آیا ہے، تو وہاں مصنف نے التزام کیا ہے کہ ایک صحابی کے آثار کے الفاظ ایک سلسلہ میں ذکر کیے ہیں، چنانچہ پہلے انھوں نے حضرت صدیق اکبرؓ کے آثار، اس کے بعد حضرت عمرؓ کے آثار میں وارد ہونے والے مشکل الفاظ کی شرح کی ہے۔

غریب الحدیث کے چھپ جانے کی اس مسرت انگیز اطلاع، اور منتظمین دائرہ کی خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش کرنے کے ساتھ ساتھ مجھے کچھ اور بھی گذارش کرنا ہے۔

علمائے دائرہ نے اس کتاب کو چار مخطوطوں کی مدد سے ایڈٹ کیا ہے، ایک مخطوطہ مدرسہ محمدیہ مدارس کا ہے، جس کو اصل قرار دیا گیا ہے؛ دوسرا رضا لائبریری رام پور کا ہے؛ تیسرا لیڈن؛ اور چوتھا مکتبہ ازہریہ مصر کا ہے۔ موخر الذکر تینوں مخطوطے باسند ہیں، یعنی کتاب میں جن احادیث وآثار کے ٹکڑے نقل ہوئے ہیں، ساتھ ساتھ ان کی سند بھی مذکور ہے؛ برخلاف مخطوطۂ مدارس کے کہ اس میں تمام سندیں حذف کردی گئی ہیں، اس کے علاوہ جگہ جگہ عبارتوں میں اختصار اور الفاظ کا تغیر وتبدل بھی پایا جاتا ہے، جس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مدراسی نسخہ جس کو اصل قرار دیا گیا ہے، وہ بعینہٖ ''غریب الحدیث'' نہیں ہے، بلکہ اس کی تجرید واختصار ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا تھا کہ مدراسی نسخہ کے بجائے رام پور یا مصر یا لیڈن کے مخطوطہ کو اصل قرار دیا جاتا؛ اس لیے کہ فی الحقیقۃ غریب الحدیث لابی عبید کے نسخے یہی ہیں؛ اور اگر کوئی مجبوری حائل تھی، تو ظاہر کردیا جاتا کہ ہم ''غریب الحدیث'' کی تجرید کو خاص اسباب کی بنا پر اصل قرار دے رہے ہیں، لیکن ہم التزام کریں گے کہ تجرید واختصار کرنے والے نے جتنی سندیں اور الفاظ کم کردیے ہیں ان کو تعلیقات میں درج کردیں گے، اگرچہ علماء دائرہ نے عملاً ایسا ہی کیا ہے کہ چھوڑی ہوئی چیزیں

تعلیقات میں لے لی ہیں، مگر:

۱:- اصل کی نسبت یہ ظاہر نہیں کیا کہ وہ تجرید ہے۔

۲:- اور تعلیقات میں جو استدراکات کیے ہیں، ان کو رام پور یا مصری نسخہ کی زیادات سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ وہ زیادات نہیں ہیں، بلکہ اصل کتاب کے اجزاء ہیں۔

مصر اور لیڈن کے نسخے تو میں نے دیکھے نہیں، رام پور کا مخطوطہ دیکھا ہے، اس کے سوا اس کتاب کے دو نسخے مدینہ منورہ میں میری نظر سے گذرے ہیں، ایک کتب خانۂ محمودیہ میں، دوسرا کتب خانہ شیخ الاسلام میں، محمودیہ کا نسخہ ۱۱۰٦ھ کا لکھا ہوا ہے، اور کتب خانۂ شیخ الاسلام والے مخطوطہ کا سن کتابت ٥٤٦ھ ہے۔ اس نسخہ کے چند اوراق کی نقل میرے پاس موجود ہے، میں یہاں ایک کالم میں اس کی بعض عبارتیں اور دوسرے کالم میں مطبوعہ غریب الحدیث کا وہی مقام بالمقابل نقل کرتا ہوں، تاکہ اہل علم کو تجرید واختصار کی نوعیت کا صحیح علم ہو جائے:

غریب الحدیث مخطوطہ کتب خانۂ شیخ الاسلام

في حديث النبي ﷺ: زُوِيتُ لِي الأرضُ فأُرِيتُ مَشارِقَها ومَغاربَها وسيَبْلُغُ مُلْكُ أمَّتي مَا زُوِيَ لي مِنها، قال: حدثنا أيوب عن إسماعيل بن إبراهيم عن أبي قلابة أن النبيَّ ﷺ قال ذلك في حديث فيه طول، قال أبوعبيد: سمعت أبا عبيدة معمر بن المثنى التيمي من تيم قريش مولى لهم يقول زُويت: جُمِعتُ، ويقال: انزوى

غریب الحدیث مطبوعہ حیدرآبار

في حديث النبي ﷺ: زويت لي الأرض فأُريتُ مشارقَها ومغاربَها، وسيبلغ ملک أمتي ما زوي لي منها، قال أبوعبيد: سمعت أبا عبيدة معمر بن المثنى التيمي من تيم قريش مولى لهم يقول زويت: جمعت، ويقال: انزوى القوم بعضهم إلى بعض اذا تدانَوا وتضامُّوا، وانزوتِ الجلدة في النار: إذا انقبضت واجتمعت،

القوم بعضهم إلى بعض اذا تدانَوا وتضامُّوا، وانزوتِ الجِلدة في النار: إذا انقبضت واجتمعت، قال أبو عبيد: ومنه الآخر إنَّ المسجدَ لينزوي من النخامةِ كما تنزوي الجِلدةُ في النار، قال أبوعبيد: ولا يكاد يكون الانزواء إلا بالانحراف مع تقبض.

قال أبو عبيد: ومنه الحديث الآخر إنَّ المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار، قال أبوعبيد: ولا يكاد يكون الانزواء إلا بالانحراف مع تقبض.

٢:- قال أبوعبيد في حديث النبي ﷺ إن منبري هذا على تُرعةٍ من تُرَعِ الجنة قال: حدثني إسماعيل [بن][1] جعفر المدني عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ أنه قال ذلک. قال أبو عبيد: سمعت أبا عبيدة يقول: التُّرعة: الروضة.

وقال [أبو عبيد] في حديث النبي عليه السلام إن منبري هذا على ترعة من ترع الجنة قال أبو عبيدة: الترعة الروضة (ص ٤-٥)

٣:- قال أبوعبيد: في حديث النبي ﷺ أنه سأل رجلاً أراد الجهادَ معه فقال: هل في أهلِکَ مِن كاهل -ويقال مَنْ كَاهَل- فقال: ما هم إلا أُصَيْبِيَةٌ صِغار،

قال [أبوعبيد] في حديثه عليه السلام أنه سأل رجلاً أراد الجهاد معه [فقال له] هل في أهلک مِن كاهل؟ ويقال مَن كَاهل، فقال: نعم.

(١) لفظ ''بن'' مطبوعہ اور مسودہ میں نہیں ہے، کتب رجال سے مراجعت کر کے اس کا اضافہ کیا گیا ہے۔ مرتب

فقال: ففيهم فجاهد قال نعم. قال: حدثناه إسماعيل بن إبراهيم عن خالد الخداء عن أبي قلابة عن مسلم بن يسار عن النبي ﷺ، قال أبو عبيد: هو مأخوذ.

قال أبو عبيدة: هو مأخوذ (ص ١٢)

اس مقام پر محقق نے رام پوری نسخہ اور اصل کے حواشی نیز ''فائق'' کی مدد سے کمی پوری کرنے کی کوشش کی ہے، پھر بھی حدیث کی پوری سند ذکر نہیں کر سکے، نیز آخری سطر میں ابوعبید کے بجائے ابوعبیدۃ درج کیا گیا۔

مدینہ

ويقال في مثل دَغْرَى لا صَفَّى يقول: ادغَرُوا عليهم ولا تُصافُّوهم ويُروى دغْراً لا صفّاً مثل عقْرَى حلْقَى وعقراً حلقاً.

حیدرآباد

ويقال في مثل دغرَى لا صفّى، ودغراً لا صفاً يقال ادغَرواعليهم ولا تصافوهم وهذا أيضا مثل قولهم عقرى حلقى وعقراً حلقاً (ص٢٩-٣٠)

٤:- وقال غير حماد مفرح بالحاء وقال: حدثناه حجاج عن ابن جريج أن رسول الله ﷺ قال: وعلى المسلمين أن لا يتركوا مفروحاً[1] في فداء وعقل وفي حديث غيره مفرحاً.

وروي أيضاً مفرح بالحاء وروى أيضاً عن النبي ﷺ وعلى المسلمين أن لا يتركوا مفدوحاً في فداء أوعقل (٣٠).

(١) مفروحاً غلط ہے مفدوحاً چاہئے۔
یہ حاشیہ ''معارف'' میں ''حیدرآباد'' والے کالم میں لفظ ''مفدوحاً'' پر ہے، اور حاشیہ کی عبارت یہ ہے: ''مفدوحاً غلط ہے، مفروحاً چاہئے''؛ لیکن علامہ اعظمی کے اصل مسودہ میں ''مدینہ'' والے کالم میں ''مفروحاً'' پر ہے، اور حاشیہ کی عبارت یہ ہے: ''مفروحاً غلط ہے، مفدوحاً چاہئے''۔

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ:

۱- مدراسی نسخہ میں حدیثوں کی سندیں تمام کی تمام حذف کردی گئی ہیں۔

۲- اوراس کے نتیجہ میں جگہ جگہ تعبیر بھی بدلنا پڑی ہے، مثلاً **وقال غير حماد مفرح** کے بجائے **وروي أيضا مفرح** لکھنا پڑا ہے۔

مزید مقابلہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ:

۱- بعض حدیثوں کا صرف ایک مختصر ٹکڑا لے لیا ہے، اور سند کے ساتھ جو پوری حدیث مذکور ہے اس کو بالکل چھوڑ دیا ہے، جیسے **ضيف** کے مادہ میں سند کے ساتھ پوری حدیث مدنی نسخہ میں مذکور ہے، مگر مدراسی نسخہ میں سند کے ساتھ ساتھ پوری حدیث بھی حذف کردی گئی ہے، جس کو تعلیق میں ''**زاد في ر**'' کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔

۲- مدراسی نسخہ میں کہیں کہیں عبارتوں میں اضافہ بھی کیا گیا ہے، جیسا کہ ص۲۳ پر **في المعنى مثله وأحسبه** کی نسبت تعلیق میں لکھنا پڑا ہے کہ **ليس في ر.** اور یہ بات **ر** (رام پوری نسخہ) کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، مدنی نسخہ میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔

اسی طرح ص۲۴ سطر۱ میں **وأشباه ذلك**، ص۲۵ سطر۱ میں **بن زيد الأسدي**، ص۲۸ سطر۹ میں **غمز ابن مرة يا فرزدق كينها**، ص۳۳ سطر۸ میں **قوله لا تسبخي** وغیرہ مدراسی نسخہ کے اضافے ہیں، جو رام پوری میں نہیں ہیں، اسی طرح مدنی نسخہ میں بھی نہیں ہے، چنانچہ خود محقق نے بھی اس کو تعلیقات میں ظاہر کردیا ہے، مگر کسی کسی جگہ یہ تنبیہ **سقطت من ر** کے عنوان سے کی گئی ہے، جس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اصل کتاب میں یہ موجود ہے، اور یہ خود ابوعبید کے الفاظ ہیں، مگر رام پوری نسخہ سے ساقط ہوگئے ہیں۔ حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے، یہ الفاظ ابوعبید کے نہیں ہیں، بلکہ مدراسی نسخہ میں اضافہ کیے گئے ہیں، اوراس کی ایک دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ رام پوری کے علاوہ مدنی نسخہ میں بھی نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ص۵۳ سطر۴ کے الفاظ **والوشوة منها** کو لے لیجیے، ان کی نسبت حاشیہ میں **سقطت من ر** لکھا ہے، مگر **ر** ہی کی خصوصیت نہیں، یہ الفاظ مدنی نسخہ میں

بھی نہیں ہیں، لہٰذا ان کی نسبت یہ کہنا کہ رام پوری سے ساقط ہوگئے ہیں، صحیح نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ الفاظ مدراسی نسخہ میں بڑھائے گئے ہیں۔

اسی طرح ص۵۴ سطر۲ کے الفاظ **ويقال الألوة خفيف** اور ص۱۴۱ سطر۶ و۷ و۸ کی عبارت بھی جن کو **سقطت من ر** لکھا گیا ہے، حالانکہ وہ جس طرح رام پوری نسخہ میں نہیں ہیں، مدنی میں بھی نہیں ہیں، لہٰذا ان کو ساقط کہنا محل کلام ہے، دوسرے نسخوں کی مراجعت کرنی چاہئے، میرا خیال ہے کہ یہ سب مدراسی نسخہ کے اضافات ہیں۔

اور اکثر جگہ یہ تنبیہ **ليس من ر** کے عنوان سے کی گئی ہے، جو مناسب ہے، مگر کسی کسی جگہ وہ بھی بے معنی سی ہے، مثلاً ص۵۲ پر ایک مصرع مدراسی نسخہ سے یوں نقل کیا گیا ہے: **كأني حَلوتُ الشعر حين مدحته** اس کے بعد ص۵۳ پر ہے: **ويروى ع كأني حلوت الشعر يوم مدحته** جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے پہلے **حين** کا لفظ لکھا ہے، مگر ایک روایت میں **حين** کے بجائے **يوم** کا لفظ آیا ہے، محقق نے یہاں حاشیہ دیا ہے کہ **ليس في ر** یعنی یہ بات کہ ایک روایت میں یوم آیا ہے رام پوری نسخہ میں نہیں ہے۔ یہاں پر یہ تنبیہ بالکل بے معنی ہے، اس لیے کہ محقق صاحب ص۵۲ پر ایک تعلیق میں تصریح کر چکے ہیں کہ رام پوری نسخہ میں **حين** کے بجائے **يوم** ہے، پس جب رام پوری نسخہ اس مصرع کو یوم ہی کے ساتھ نقل کر رہا ہے، تو آگے وہ کس طرح یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک روایت میں یوم بھی آیا ہے، اس کا موقع تو جب تھا کہ پہلے وہ **حين** کے ساتھ نقل کرتا، اس لیے **ليس في ر** کے بجائے یہ لکھنا مناسب تھا کہ یہ مدراسی نسخہ کا اضافہ ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے اس نے لفظ **حين** کے ساتھ مصرع کو نقل کیا ہے۔

اسی طرح ص۴۳ سطر۱ کی عبارت: **ويروى: يحس منه مائح** کی نسبت یہ بتانا کہ یہ رام پوری میں نہیں ہے، بے موقع بات ہے، اس لیے کہ اس میں تو حسب تصریح مصحح انھیں الفاظ کے ساتھ مصرع نقل ہی کیا گیا ہے، ہاں مدراسی میں چونکہ **مائح** کے بجائے **دائق** نقل کیا گیا ہے، اس لیے یہ اضافہ برمحل ہے کہ **ويروى: يحس منه مائح.**

بہر حال ہمارے نزدیک ذمہ داری اور احتیاط کا تقاضا یا یہ تھا کہ جب سرورق پر **غريب الحديث لأبي عبيد** لکھا گیا ہے، تو اس کی تجرید یا اختصار کے بجائے حوض میں اصل غریب الحدیث کا متن رکھا جاتا، اور اختلاف الفاظ و تعبیرات، یا اضافات یا اختصارات کی نشان دہی حواشی میں کرنا مناسب تھا۔

کتاب کی تصحیح میں کچھ شبہہ نہیں کہ بڑی محنت کی گئی ہے، پھر بھی بعض مقامات میں بڑی بدنما غلطیاں رہ گئیں ہیں، یا ہوگئی ہیں، مثلاً:

۱-ص۳۹ سطر۱ میں **أُذُنُکَ علی أن ترفع الحجاب** چھپا ہے، حالانکہ **اِذْنُکَ عَلَيَّ** صحیح ہے، اس کے علاوہ اس مقام پر یہ کمی بھی محسوس ہوتی ہے کہ اس کی نشان دہی نہیں کی گئی، حالانکہ جس طرح دوسری اکثر حدیثوں کی نسبت بتادیا گیا ہے کہ وہ کس کتاب میں کہاں پر ہیں، اسی طرح اس کی نسبت بھی لکھنا چاہئے تھا کہ یہ حدیث ابن ماجہ باب مناقب ابن مسعودؓ میں ہے۔

۲-ص۴۲ سطر۱۱ میں **عَرمَضَ الحولِ** چھپا ہے، جو کسی طرح صحیح نہیں ہے، بظاہر **الحول** کو مرفوع ہونا چاہئے۔

۳-ص۴۵ سطر۳ **تقدمتهم ليُرتادَ لهم** میں تکلف معلوم ہوتا ہے۔

اس کے بجائے مدنی نسخہ میں **تقدمهم ليرتاد لهم** ہے، اس میں بے تکلف **ليَرتاد** پڑھا جاتا ہے۔

۴-ص۵۸ سطر۴ میں **يُجْزَأ** کے بجائے **يَجزأ** - بصیغۂ معروف - صحیح ہے۔

۵-ص۵۹ سطر۳ میں **أو تختفوا بها** کے بجائے **أو تحتفئوا بها** ہونا چاہئے، اس لیے کہ جب تک ایسا نہ ہو تو **قال الأصمعي لا أعرف تحتفئوا ولكني أراها تختفوا بها** بے جوڑ معلوم ہوتا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مجمع الزوائد میں یہ حدیث اسی لفظ (أو تحتفئوا) کے ساتھ نقل ہوئی ہے۔

۶-ص۸۷ سطر۵ میں **الجِلَّالة**، **جيم** کے زیر کے ساتھ صحیح نہیں، جیم پر

زبر ہونا چاہئے۔

۷-ص۸۴ سطر۱۳ میں **كان كذلك اَعْسَرَ يَسَرٌ** کے بجائے **أعْسَرَ يَسَراً** ہونا چاہئے۔

۸-ص۶۳ تعلیق۲ میں ہے: **في ر عن الشرفي (هو علي بن إبراهيم بن إسماعيل. انظر لسان الميزان ۴/ ۱۹۱) عن مجالد عن الشعبي.**

اس میں مصحح صاحب کو سخت غلط فہمی ہوئی ہے، انھوں نے شرقی (بالقاف) کو الشرفی (بالفاء) قرار دیا ہے، حالانکہ قاف صحیح ہے، اور یہ راوی شرقی بن القطامی ہے، چنانچہ مدنی نسخہ میں بن القطامی کی تصریح موجود ہے۔ اور اگر یہ تصریح نہ ہوتی جب بھی لسان المیزان والے الشرفی کو مراد لینا کسی طرح ممکن نہیں تھا، اس لیے کہ اس الشرفی کی وفات ۴۵۸ھ میں ہوئی ہے، اور یہاں پر اس سے روایت کرنے والے یزید (بن ہارون) ہیں، جن کی وفات ۲۰۶ھ میں ہوئی ہے، یعنی یزید (شاگرد) الشرفی (استاد) کی ولادت سے کچھ بھی نہیں تو دو سو سال پہلے انتقال کر چکے ہیں۔

نیز الشرفی نے مجالد سے روایت کی ہے، جن کا سال وفات ۱۴۴ھ ہے اس صورت میں اگر الشرفی کی مدت حیات کم سے کم ۳۲۹ سال مانی جائے تو کسی طرح ان کا سماع مجالد سے ممکن ہوگا۔

شرقی بن قطامی کا ترجمہ بھی لسان المیزان میں مذکور ہے، اس کے علاوہ تاریخ بخاری میں بھی اس کا ذکر ہے۔

۹-ص۳۲ تعلیق۴ میں **عن وفرة** اور **كما تكون** غلط ہے، **دقرة بكسر الدال المهملة وسكون القاف** صحیح ہے (دیکھو تہذیب التہذیب اور الاکمال لابن ماکولا جلد سوم ص۳۲۸) اور **كما تكون** کے بجائے **كنا نطوف** صحیح ہے، جیسا غریب الحدیث کے مدنی نسخہ میں ہے، اور ایسا ہی **الفائق للزمخشري** میں بھی ہے، اور السنن الکبری للنسائی میں بھی ایسا ہی ہے۔

ان دوغلطیوں کے علاوہ اس مقام پر خود مصنف یا سند کے کسی راوی کا ایک سہو بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دقـرۃ کو أم عبـد الله بـن أذيـنة کہا گیا ہے، درانحالیکہ صحیح أم عبـد الـرحـمـن بن أذينة ہے، جیسا کہ تہذیب التہذیب، اصابہ ج۴ ص۲۹۸ اور اِکمال ابن ماکولا میں ہے۔

۱۰-غریب الحدیث جلد ثانی ص۳۲ تعلیق ۱۱ میں ایک حدیث یوں نقل ہوئی ہے: **الإنـاءۃ من الله**، **الإناءۃ** غلط ہے، **الأناۃ (بـحذف الهمزۃ وبوزن نواۃ)** صحیح ہے (دیکھو ترمذی مع تحفۃ الاحوذی:۳/۱۴۸و۱۴۹)

۱۱-جلد ثانی صفحات ۱۱ س ۱۰، ۱۲ س ۱، ۲۸ س ۹ و ۲۹ س ۷، اور س ۱۲ میں بار بار **فـاہ** درج کیا گیا ہے، یہ غلط ہے، اس کے بجائے **ناہ** نون کے ساتھ صحیح ہے، اور یہ **حـدثـنـاہ** کا مخفف ہے، مصحح نے خود ہی لکھا ہے کہ رام پوری نسخہ میں اس کی جگہ **حـدثناہ** ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اصل میں قناہ (قاف اور نون کے ساتھ) رہا ہو، اور کسی کاتب نے اس کو فاہ لکھ دیا ہو، اور اپنی طرف سے لفظ قال کا اضافہ بھی کر دیا ہو۔ اس صورت میں وہ **قـال حـدثناہ** کا مخفف ہے۔

۱۲-تعلیقات میں حدیثوں کے جو حوالے دیے گئے ہیں، وہ اگر اس خاص سند کو سامنے رکھ کر دیے گئے ہیں، جس کو ابوعبید نے ذکر کیا ہے، تو بہت سے حوالے صحیح ثابت نہ ہوں گے۔ مثلاً:

ص۳۷ پر حدیث **فهـذا أوان قطعت أبهري** کے لیے مسند احمد جلد۶ ص۱۸ کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر مسند احمد میں **سـفـيـان بـن عيينـة عن العلاء بن أبي العباس عن ابـن جعفر** کے سلسلہ سے یہ حدیث مذکور نہیں ہے؛ بلکہ **معـمـر عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أمه** کے سلسلہ سے مذکور ہے۔

اور اگر اس خاص لفظ کی بنیاد پر حوالہ دیا گیا ہے، جس کی تفسیر کے لیے ابوعبید نے اس حدیث کا ذکر کیا ہے، تو اس مثال میں وہ لفظ **تـعـادّني** ہے اور **تـعـادّني** کا لفظ مسند

(۱۸/۶) میں بالکل نہیں ہے، اس لحاظ سے بھی یہ حوالہ صحیح نہیں۔

اور اگر محض اس بنیاد پر حوالہ دیا گیا ہے کہ ابوعبید کی ذکر کردہ حدیث میں جس واقعہ کا ذکر ہے، وہ واقعہ فلاں کتاب میں مذکور ہے، خواہ جس سند یا لفظ کے ساتھ بھی ہو، تو پھر اس صورت میں مثال مذکور کے لیے مسند احمد کے بجائے بہتر تھا کہ صحیح بخاری کا حوالہ دیا جاتا، اس لیے کہ اس میں یہ واقعہ مذکور ہے (دیکھو حاشیہ فتح الباری:۹۲/۸)

[میرے خیال میں غریب الحدیث کی کتابوں میں جو حدیثیں مذکور ہیں، ان کے حوالے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس روایت کی نشان دہی کی جائے، جس میں وہ لفظ مذکور ہے جس لفظ کے تحت اس حدیث کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً مثال مذکور میں بجائے مسند احمد کا حوالہ دینے کے اگر طبقات ابن سعد کا حوالہ دیا جاتا تو بہتر تھا، اس لیے کہ اس میں اگر چہ خاص **تعادّني** کا لفظ نہیں آیا ہے، مگر اس کا مشتق منہ وارد ہوا ہے۔ حدیث ابن سعد کے الفاظ یہ ہیں:

مـا زلـت أجد من الأكلة أكلتها يوم خيبر عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع أبهري (۲۰۳/۲)۔

اس کے بعد فرض کیجیے کہ غریب الحدیث میں اس حدیث کا اشارہ کہیں لفظ **أبهـر** کے تحت آئے تو وہاں پر بخاری، مسند احمد، حاکم اور طبقات ابن سعد کا حوالہ دینا مناسب ہوگا][۱]۔

حدیثوں کی نشان دہی میں اس بات کا بھی بہت خاص طور پر لحاظ کرنا چاہئے کہ اگر کوئی حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے، تو پہلے اسی کا حوالہ دینا چاہئے، اس لیے کہ حدیث کی کتابوں میں یہی زیادہ متداول ہیں اور ان ہی کو سب سے زیادہ تلقی بالقبول حاصل ہے۔

ہمارے محترم مصححین نے اس کا بھی اہتمام نہیں فرمایا ہے، چنانچہ ص۲۷ پر ضبائر

---

(۱) حاجزین کی عبارت یعنی ''میرے خیال میں غریب الحدیث'' الخ سے لے کر ''مناسب ہوگا'' تک ''معارف'' کے مطبوعہ مضمون میں نہیں ہے، اصل مسودہ میں موجود ہے، اور چونکہ اصل میں اس کو قلم زد بھی نہیں کیا گیا ہے، اس لیے یہاں اس کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

ضبــائـر کے لیے دارمی اور مسند احمد کا حوالہ دیا گیا ہے، درانحالیکہ جس حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں، وہ مسلم (۱؍۱۰۴) میں موجود ہیں۔

وقت میں گنجائش نہیں ہے، اس لیے انھیں چند باتوں پر اکتفا کرتا ہوں، آخر میں پھر صدق دل سے اعتراف کرتا ہوں کہ اس کتاب کی اشاعت دائرۃ المعارف کا بڑا اہم کارنامہ ہے، اور ان فروگذاشتوں کے باوجود ایک قابل قدر علمی خدمت ہے، جس کے لیے ارکان دائرہ ہم سب کے شکریہ کے مستحق ہیں۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی

۱۶؍جمادی الاولیٰ ۷۸ھ

☆......☆......☆

زراعت اور جاگیرداری

''معارف'' میں مولانا گیلانی اور مولانا عثمانی کے محققانہ مضامین پڑھنے کے بعد اس ہیچ مداں کو بھی زیر بحث مسئلہ یا مسائل پر از سر نو کچھ غور وفکر اور تھوڑی بہت کتابوں کی ورق گردانی کی ضرورت محسوس ہوئی، اور خدا کا شکر ہے کہ باوجود نادرستی طبیعت کے اس ارادہ میں فی الجملہ کامیابی بھی ہوئی، آج کی صحبت میں اپنی اسی کاوش کا نتیجہ ہر دو سابق الذکر جلیل القدر عالموں سے معافی چاہتے ہوئے بزم ''معارف'' میں رکھنا چاہتا ہوں۔

اس سلسلۂ بحث میں اصل بنیادی سوال اگر چہ یہ ہے کہ اسلام میں نظام جاگیرداری وزمینداری کی گنجائش ہے یا نہیں؟ مگر اس کے جواب میں خواہ اثبات کا پہلو اختیار کیا جائے خواہ نفی کا، بہرصورت اسلام میں مزارعت کے جواز وعدم جواز کی تحقیق ضروری معلوم ہوتی ہے، اور بڑی حد تک اس سوال کا جواب اسی تحقیق پر موقوف نظر آتا ہے۔ اسی لیے ہر دو سابق بزرگوں کے اتباع میں سب سے پہلے میں بھی اسی مسئلہ پر اپنے معلومات پیش کرتا ہوں۔

ناظرین ''معارف'' کو معلوم ہے کہ مولانا گیلانی کا رجحان اس طرف ہے کہ زمین چاہے بٹائی پر دی جائے یا نقدی لگان پر، کوئی صورت جائز نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس مولانا عثمانی دونوں صورتوں کو جائز سمجھتے ہیں؛ مگر اس ہیچ مدان کی نظر میں- خواہ آپ اس کو حنفیت پر میرا جمود کہیں یا فراخ دلی اجازت دے تو میرے مطالعہ کا نتیجہ مانیں- بٹائی پر دینے کا عدم جواز اور نقدی لگان پر دینے کا جواز راجح معلوم ہوتا ہے۔

نقدی لگان پر مزارعت کا جواز تو اس لیے راجح اور محقق ہے کہ اس باب میں دو صاف وصریح حدیثیں صحیح روایت سے موجود ہیں:

١- ایک حضرت سعد ابن ابی وقاص کی حدیث:

أمرهم أن يكروا بالذهب والورق (هذا لفظ البيهقي)

یعنی رسول خدا ﷺ نے صحابہ کو سونے اور چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینے کا حکم دیا۔

اس حدیث کی سند پر مولانا گیلانی نے ابن حزم کے حوالہ سے جو جرح کی ہے، اس کا جواب مولانا عثمانی نے دے دیا ہے، وہ جواب بالکل صحیح ہے؛ نیز محمد بن عبدالرحمٰن بن لبیبہ پر ابن حزم کا کلام اس لیے بھی درخور اعتنا نہیں ہے کہ وہ اس روایت میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ خود ابن حزم ہی کے یہاں ان کے مؤید سعد بن ابراہیم موجود ہیں۔

٢- دوسری حضرت ثابت بن الضحاک کی حدیث جو صحیح مسلم (۲/۱۴) میں مروی ہے:

أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمرنا بالمؤاجرة وقال: لا بأس بها.

رسول خدا ﷺ نے مزارعت سے منع کیا اور مؤاجرت -سونے چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینے- کا حکم کیا اور فرمایا کہ اس میں کوئی ڈر نہیں ہے۔

یہ حدیث ایسی صحیح ہے کہ ابن حزم کو بھی اس کی صحت تسلیم نہ کرنے کے لیے کوئی بہانہ نہ مل سکا، اور اس کی نسبت اور رافع کی ایک حدیث کی نسبت ان کو اقرار کرنا پڑا کہ **هذان حديثان صحيحان**[1].

اب رہا بٹائی پر کھیت دینے کا عدم جواز تو اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس معاملہ کی ممانعت متعدد صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہے، ان میں سے بعض کا عنوان یہ ہے:

نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة[2].

رسول خدا ﷺ نے مخابرہ سے منع کیا۔

اور......

من لم يذرِ المخابرةَ فليُؤذَن

جو مخابرہ نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے

(١) محلی ۸/۲۱۹

(٢) صحیح مسلم عن جابر، سنن ابوداؤد و بیہقی عن زید بن ثابت

بحربٍ من الله ورسوله[1].

رسول (ﷺ) کو اعلان جنگ دیدے۔

ان حدیثوں کے راوی حضرت جابر اور حضرت زید بن ثابت -رضی اللہ عنہ- ہیں اور ہر دو حضرات نے مخابرہ کے معنی یہ بیان کیے ہیں:

قال عطاء: فسَّرها لنا جابر، قال: أما المخابرة: فالأرض البيضاء يدفعها الرجل إلى الرجل فينفق فيها ثم يأخذ من الثمر[2].

عطاء نے کہا کہ جابر نے مخابرہ کی تفسیر یہ کی کہ ایک شخص دوسرے کو کھیت دے، وہ اس میں پیسہ لگائے، پھر دینے والا پیداوار کا کچھ حصہ لے۔

اور طحاوی کی روایت میں یوں ہے:

والمخابرة على الثلث والربع والنصف من بياض الأرض[3].

مخابرہ تہائی، چوتھائی اور نصف پیداوار پر معاملہ کا نام ہے۔

اور حضرت زید بن ثابت کی تفسیر سنن ابوداؤد میں ہے:

قلت: وما المخابرة؟ قال أن يأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع[4].

حضرت زید کے شاگرد ثابت کہتے ہیں میں نے کہا کہ مخابرہ کیا ہے؟ انھوں نے فرمایا زمین کو نصف یا ثلث یا ربع کے عوض لینا مخابرہ ہے۔

حضرت جابر و زید کے علاوہ مخابرہ سے ممانعت کی حدیث حضرت ابوہریرہ اور حضرت رافع -رضی اللہ عنہ- بھی روایت کرتے ہیں۔

مخابرہ کی اس تفسیر کا بڑا امتیازی وصف اور اس کی بڑی عمدگی و خوبی یہ ہے کہ وہ تفسیر خود ان صحابیوں نے کی ہے، جنھوں نے آنحضرت ﷺ سے مخابرہ کی ممانعت سنی اور روایت کی ہے۔ اس کے علاوہ امام محمد کی تصریح کے بموجب یہی تفسیر امام ابوحنیفہ نے بھی کی

(١) ابوداؤد، وبیہقی، مستدرک عن جابر

(٢) مسلم: ۲/۱۱

(٣) طحاوی: ۲/۳۶۷

(۴) ابوداؤد: ۲/۵۷، بیہقی: ۶/۱۳۳

ہے۔ مؤطا میں مساقاۃ اور کھیت کو تہائی چوتھائی پر دینے کا ذکر کرکے فرماتے ہیں:

وكـان أبـو حـنيـفة يكـره ذلـك	اور امام ابوحنیفہ اس کو مکروہ رکھتے تھے
ويـذكـر أن ذلـك هـو الـمخابرة	اور ذکر فرماتے تھے کہ یہ وہی مخابرہ ہے
التي نهى عنها رسول الله ﷺ(۱).	جس سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا۔

ان حالات میں مخابرہ کی کوئی اور تفسیر اگر منقول بھی ہوتی تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اس کا کیا وزن ہوسکتا تھا، مگر واقعہ یہ ہے کہ مخابرہ کی کوئی دوسری تفسیر منقول ہی نہیں ہے۔ مجھے سخت استعجاب ہے کہ مولانا عثمانی نے بلا کسی دلیل و مستند کے مخابرہ کی یہ تفسیر کس طرح کردی کہ:

''اس کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو دس بیس من غلہ دے کر اس کا کھڑا کھیت خریدے''(۲)۔

کیا پوری احادیث یا غریب الحدیث پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں یا عام کتب لغت کے انبار میں کہیں بھی یہ تفسیر موجود ہے؟ ہرگز نہیں، پھر اس سے بڑھ کر تعجب خیز بات یہ ہے کہ جس تفسیر کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اس کو آگے چل کر جمہور کی تفسیر قرار دیتے ہیں: ع

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

اور اس سے بھی عجیب تر اس تفسیر کے لئے مولانا کا یہ استدلال ہے کہ:

رسول اللہ ﷺ نے جس حدیث میں مخابرہ سے منع فرمایا ہے اسی میں مزابنہ سے منع فرمایا ہے(۳)۔

یہ استدلال اس لیے عجیب ہے کہ مزابنہ کے ساتھ مخابرہ کے مذکور ہونے سے یہ کسی طرح لازم نہیں آتا کہ وہ بھی مزابنہ ہی کی قسم کی کوئی چیز ہو، اور اس کی وہی حقیقت ہو جو مولانا نے ذکر کی، ہاں اگر کہیں مخابرہ کی یہ تفسیر بھی منقول ہوتی جو مولانا نے ذکر کی ہے تو مزابنہ کے

(۱) مؤطا: ۴۵۵

(۲) معارف: نمبر ۵ ج ۱۷

(۳) ایضاً

ساتھ اس کا مذکور ہونا اس تفسیر کے لیے وجہ ترجیح بن سکتا تھا، جیسا کہ محاقلہ کی دو تفسیریں راویوں نے کی ہیں:

ایک: زمین کو بٹائی پر دینا (**كما في رواية أسد بن رافع بن خديج ورواية أبي سلمة عن أبي هريرة عند الطحاوي وحديث رافع بن خديج عند الطحاوي ص ۲۵۶**)

دوسری تفسیر: وہی دس بیس من غلہ دے کر کھڑا کھیت خرید لینا (**كما في حديث جابر عند مسلم وغيره وحديث أبي سلمة عن أبي سعيد عند الطحاوي في المشكل**) تو امام طحاوی نے مزابنہ کے ساتھ محاقلہ کے مذکور ہونے کو دوسری تفسیر کے لیے ایک وجہ ترجیح قرار دیا۔

مولانا عثمانی نے مخابرہ کی حقیقت بیان کرنے کے بعد اپنی بات کی تائید یا ثبوت میں معانی الطحاوی کی جو عبارت نقل کی ہے، اس کا مفاد صرف اتنا ہی ہے جو میں نے ابھی ذکر کیا، مخابرہ کی تفسیر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، نہ اس میں مخابرہ کا قطعاً کوئی ذکر ہے، اور یہاں پہنچ کر مجھے بہت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مولانا نے دیدہ و دانستہ اپنی طرف سے مخابرہ کا لفظ بڑھا کر طحاوی کی عبارت میں شامل کردیا اور آگے چل کر أنه اور لأنه میں جو ضمیر واحد ہے، اس کو مخابرہ کی طرف راجع کرکے یوں ترجمہ کردیا کہ:

''مخابرہ یہ ہے...... کیونکہ مخابرہ کو حدیث میں مزابنہ کے ساتھ ملایا گیا ہے''۔

مولانا کو سوچنا چاہئے تھا کہ محاقلہ کے ساتھ مخابرہ کو بھی ذکر کرنا امام طحاوی کا مقصود ہوتا، تو وہ آگے ضمیر واحد کیوں استعمال کرتے؟ نیز مولانا کو یہ بھی سوچنا اور بتانا چاہئے تھا کہ اگر بفرض محال یہاں دونوں کا ذکر ہے تو بھی یہ ضمیر واحد محاقلہ اور مخابرہ میں سے متعین طور پر مخابرہ ہی کی طرف کیوں راجع ہوتی ہے؟ یہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو دیکھ کر میرے جیسا ہیچ مداں تو انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ مولانا عثمانی کو طحاوی کی عبارت میں اپنی طرف سے لفظ مخابرہ کے

اضافہ کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ جس معترض کا جواب امام طحاوی دینا چاہتے ہیں، اس نے مخابرہ کو بھی لے کر اعتراض کیا ہے، لہٰذا امام طحاوی اس کو نظر انداز کر کے کیسے جواب دیں گے، معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مخابرہ کا لفظ رہ گیا ہے؛ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ معترض نے بے شک دونوں کو لے کر اعتراض کیا ہے، لیکن امام طحاوی نے صرف محاقلہ کو لے کر جواب دیا ہے اور مخابرہ [کو] یہاں نظر انداز کر دیا ہے، اس لیے کہ وہ اس سے پہلے اپنے خیال میں اس کا جواب دے چکے ہیں، اور وہ جواب یہ ہے کہ مقصود نفس مخابرہ کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ اس میں جو فاسد و مفسد شرطیں شامل ہو جاتی تھیں ان کی وجہ سے ممانعت کی گئی (ملاحظہ ہو شرح معانی الآثار ص ۲۵۸ زیر حدیث ابی الزبیر عن جابر) میں نے جو کچھ کہا وہ مشکل الآثار ج ۳ ص ۲۹۰-۲۹۱ میں بہت واضح تر مذکور ہے۔

پھر مولانا کا یہ استدلال اس لیے بھی عجیب ہے کہ جس حدیث میں مخابرہ کا ذکر ہے، اس میں مخابرہ کے ساتھ صرف مزابنہ کا ذکر نہیں ہے، جیسا کہ مولانا کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، بلکہ اس حدیث میں تین چیزوں کا ذکر ہے: مخابرہ، مزابنہ اور محاقلہ۔ اب میں مولانا سے پوچھتا ہوں کہ مزابنہ کی تفسیر تو جیسا کہ آپ نے لکھی ہے یہ ہوئی کہ کوئی کھجوروں کی ایک مقدار دے کر پورا باغ خریدے، اور مخابرہ کی تفسیر اس کے مزابنہ کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے یہ ہوئی کہ غلہ دے کر کھڑا کھیت خریدے، تو اب ارشاد ہو کہ محاقلہ کی تفسیر کیا ہے؟ اگر فرمایئے کہ محاقلہ مزارعت کا نام ہے، تو عرض ہے کہ اولاً تو یہ ان صحابی کی تفسیر کے خلاف ہے، جنھوں نے تینوں چیزوں کی ممانعت ایک ساتھ روایت کی ہے، یعنی حضرت جابر؛ اور ان صحابی کی تفسیر کے بھی خلاف ہے جنھوں نے مزابنہ کے ساتھ تنہا محاقلہ کی ممانعت روایت کی ہے جیسے ابوسعید خدریؓ۔

دوسرے جب وہ مزابنہ کے ساتھ مذکور ہے تو آپ کے خیال کے بموجب اس کو مزابنہ ہی کے قسم کی کوئی چیز ہونا چاہئے، اگر فرمائیں کہ یہ ضروری نہیں ہے، تو سوال ہے کہ پھر مخابرہ کا مزابنہ کی طرح کی کوئی چیز ہونا کیوں ضروری ہے؟ بڑے تعجب کی بات ہے کہ

محاقلہ کو خود اسی نے مزابنہ کی طرح کی چیز قرار دیا جس نے اس کی ممانعت روایت کی ہے، جب بھی اس کا ویسا ہونا ضروری نہیں ہے! اور مخابرہ کو کسی نے بھی مزابنہ کی طرح کی چیز قرار نہیں دیا پھر بھی اس کو ویسا ہونا ضروری ہے۔

الحاصل مخابرہ کی ایک تفسیر کے سوا کوئی دوسری تفسیر نہ طحاوی نے بیان کی ہے، نہ کسی دوسرے نے، اور مولانا عثمانی کا اپنی طبع زاد تفسیر کو امام طحاوی کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں، اور اس سے بھی بڑھ کر خلاف واقعہ بات اس کو جمہور کی طرف منسوب کرنا ہے۔

احادیث میں بٹائی کی ممانعت کا دوسرا عنوان یہ ہے:

أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمرنا بالمؤاجرة وقال: لا باس بها[1].

رسول اللہ ﷺ نے مزارعت سے منع کیا اور مواجرت کا ہم کو حکم دیا اور فرمایا اس میں کوئی ڈر نہیں۔

اس حدیث میں مواجرہ (جس سے زمین کا نقدی معاملہ مراد ہے) کے مقابلہ میں مزارعت کا ذکر ہے، لہٰذا مزارعت سے صرف بٹائی پر زمین کو دینا مراد ہے اور صرف اسی کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بٹائی کی ممانعت کا تیسرا عنوان یہ ہے:

من كانت له أرض فليَزْرَعْها أو لِيُزرِعْها أخَاه ولا يُكرِيها بالثُّلُث ولا بالرُّبع ولا بطعامٍ مُسمّى[2].

جس کے پاس زمین ہو تو وہ خود بوئے یا اپنے بھائی کو بونے کے لیے دیدے اور تہائی یا چوتھائی پیداوار پر یا غلہ کی کسی معین مقدار پر نہ دے۔

اس عنوان میں تہائی اور چوتھائی پر زمین کو دینے کی صاف صاف ممانعت ہے، اور اس میں اس معاملہ کی کسی شرط مفسد کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے کہ اس کی بنا پر یہ کہنا ممکن ہو کہ اسی

(۱) مسلم: ۱۴/۲

(۲) رافع بن خدیج (مسلم)، رافع عن بعض عمومتہ، طحاوی: ۲۵۸/۲

شرط کی وجہ سے ممانعت کی گئی ہے۔

بٹائی کی ممانعت کا چوتھا عنوان یہ ہے:

أن النبي ﷺ نهى عن الحقل، قال شعبة: فقلت للحكم: ما الحقل؟ قال: أن تُكرِيَ الأرضَ قال أبو جعفر: أراه أنا قال: بالثلث والربع[1].

آنحضرت ﷺ نے حقل سے منع کیا، شعبہ کہتے ہیں میں نے حکم سے پوچھا کہ حقل کیا ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ زمین کو کرایہ پر دینا۔ طحاوی کہتے ہیں میرا گمان یہ ہے کہ ثلث اور ربع کے عوض کرایہ پر دینا کہا تھا۔

ممانعت کا پانچواں عنوان یہ ہے کہ حضرت رافع نے ایک زمین میں کاشت کی تھی، ایک دن وہ اس میں پانی دے رہے تھے کہ ادھر سے رسول اللہ ﷺ کا گذر ہوا، آپ نے پوچھا کہ کھیتی کس کی ہے اور زمین کس کی؟ رافع نے جواب دیا کہ کھیتی تو میرے بیج اور میری محنت کی بنا پر میری ہے، لیکن زمین دوسرے کی ہے، اس لیے اس میں آدھا میرا اور آدھا اس کا ہے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا:

أربيتَ فرُدَّ الأرضَ على أهلها وخذ نفقتك[2].

تم نے ربا کا کام کیا، زمین جس کی ہے اس کو لوٹا دو اور اپنے مصارف لے لو۔

یہ حدیث سنن بیہقی میں بھی ہے، اس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا اپنا ہاتھ جھاڑ کر گردوغبار سے پاک کرو (۱۳۶/۶)

ابوداؤد (۵۶/۲) اور مشکل طحاوی وغیرہما میں ایک اور روایت بھی منقول ہے، جس میں کاشتکار کا نام مذکور نہیں، مگر زمین دار کا نام مذکور ہے، ہوسکتا ہے یہی واقعہ وہ بھی ہو، اس میں یہ ہے کہ سعید بن المسیب راوی حدیث نے روایت ختم کر کے کہا کہ (منشا حدیث کا یہ ہے کہ) زمین اپنے بھائی کو مفت دو، یا روپئے کے عوض دو۔

بہر حال اس میں بھی کسی شرط فاسد وغیرہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اس لیے یہ نہیں کہا

(۱) طحاوی: ۲۵۶/۲

(۲) طحاوی: ۲۵۶/۲، وابوداؤد: ۵۷/۲ وغیرہ

جا سکتا کہ اسی شرط کی وجہ سے آپ نے معاملہ کو ناجائز قرار دیا، بلکہ دوسری روایت کے اخیر میں راوی کا جو فقرہ مروی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مقصود حدیث نفس مزارعت -بٹائی پر دینے- سے منع کرنا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ احادیث میں متنوع عنوانوں سے مزارعت کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اور بہت سے لوگ اس کو روایت کرتے ہیں، اور ان احادیث میں بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن میں بٹائی پر زمین دینے کو مطلقاً منع کیا گیا ہے، اس لیے ممانعت کو کسی شرط مفسد کی وجہ سے قرار دینا بعید از قیاس ہے۔

میں مانتا ہوں کہ احادیث کے ذخیرہ میں منقولہ بالا احادیث کے علاوہ ایسی بھی حدیثیں ہیں، جن میں شرط مفسد کے ذکر کے ساتھ مزارعت کی ممانعت ہے، لیکن اس کی کیا ضرورت ہے کہ جن میں کسی شرط کا ذکر نہیں ہے، ان میں بھی اس شرط کو مان کر اس شرط ہی کی بنا پر ممانعت کو تسلیم کیا جائے۔ یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ جو احادیث شرط کے ذکر سے خالی ہیں ان میں مزارعت کی ممانعت خود اس کی ذات کی وجہ سے ہو، اور جن میں شرط مفسد کا ذکر ہے ان میں اس کی ذات کی خرابی کے ساتھ شرط مفسد کو بھی ممانعت میں دخل ہو، اور اس شرط مفسد کی وجہ سے اور زیادہ قابل اجتناب اس کو قرار دیا گیا ہو، یہ نہیں کہ صرف اسی شرط کی وجہ سے وہ ممنوع ہے۔ جیسے قرآن پاک میں فرمایا گیا:

﴿لا تُكرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾

اپنی لونڈیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی کا ارادہ کریں۔

ہر عاقل سمجھتا ہے کہ لونڈیاں پاک دامنی کا ارادہ کریں یا نہ کریں، ہر حال میں اکراہ علی الزنا حرام ہے، اور اس شرط کا ذکر اس لیے نہیں ہے کہ اس شرط کے ساتھ اکراہ ممنوع ہے، بلکہ اس شرط کا ذکر اس لیے ہے کہ اس کی وجہ سے اکراہ اور بھی زیادہ شرم ناک فعل اور لائق پرہیز ہو جاتا ہے۔

ہم نے ان احادیث کا جو مطلب ابھی بیان کیا ہے، بعض احادیث کے الفاظ سے

بھی وہی ظاہر ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابر کی روایت میں ہے:

أنَّ رسولَ الله ﷺ بَلَغَه أنَّ رجالاً يَكْرُونَ مَزارِعَهم بنِصفِ مَا يَخرُجُ منها وبثُلُثِه وبالماذياناتِ، فقال في ذلك: مَنْ كَانَتْ لَه أرضٌ فليَزرَعْها، فإنْ لَمْ يَزرَعْها فليَمْنَحْها أخَاه، فإنْ لم يَفعَلْ فليُمسِكْها[(1)].

آنحضرت ﷺ کو خبر پہنچی کہ کچھ لوگ اپنے کھیت پیداوار کے نصف وثلث پر دیتے ہیں اور نہر کے کنارے اگنے والے حصہ کے عوض میں دیتے ہیں، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو وہ خود کاشت کرے ورنہ اپنے بھائی کو مفت دیدے، یہ بھی نہیں تو روک رکھے۔

اس روایت میں **وبالماذیانات** واوعطف کے ساتھ مذکور ہے، جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں دو طریقے مروج تھے: ایک طریقہ زمین کو تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض دینا؛ دوسرا طریقہ زمین کو کھیت کی اس پیداوار کے عوض دینا جو نہروں کے کنارے، یا جس کی شادابی زیادہ متوقع ہو، خواہ وہ پیداوار کسی مقدار میں ہو، تو آنحضرت ﷺ نے ان دونوں صورتوں سے منع کیا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض احادیث میں بلا کسی زائد شرط کے صرف نصف وثلث پر زمین دینے کا ذکر اور اس کی ممانعت ہے، جیسے وہ حدیثیں جن کو ہم نے پہلے ذکر کیا، اور بعض میں نصف وثلث کا قطعاً ذکر نہیں ہے، بلکہ نہروں کے کنارے کی پیداوار کا (خواہ وہ کتنی ہو) ذکر ہے اور اس سے ممانعت کی گئی ہے، جیسے حضرت رافع کی یہ حدیث:

كنا نُكرِي الأرضَ على أنَّ ما سقى الماذياناتُ والربيعُ فلنا، وما سقَتِ الجداولُ فلهم، فربما سَلِمَ هذا وهَلَكَ هذا وربما

ہم زمین بونے کو اس شرط پر دیتے تھے کہ جس حصہ کی سنچائی بڑی نہروں سے ہوگی وہ ہمارا اور چھوٹی نہروں سے سنچائی ہوگی وہ ان کا، پھر کبھی یہ سالم

(۱) معانی الآثار: ۲/۲۵۸، مشکل الآثار: ۳/۲۸۷

هلك هذا وسلم هذا (إلى قوله) فسألْنا رسولَ الله ﷺ عن ذلك فنهانا[(1)].

رہتا تھا وہ برباد اور کبھی یہ برباد ہوتا وہ سالم، اس لیے ہم نے آنحضرت ﷺ سے اس کو پوچھا تو آپ نے منع فرمادیا۔

حضرت رافع کی دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

كنا نُكري الأرض بالناحية منها تُسَمَّى لصاحب الأرض فربما يُصابُ ذلك (إلى قوله) فنُهِينا عن ذلك[(2)].

ہم کھیت کے ایک خاص گوشہ کے عوض جو زمین دار کے لیے نامزد ہوتا تھا زمین بونے کو دیتے تھے تو ہم کو اس سے منع کیا گیا۔

یا جیسے حضرت سعدؓ کی حدیث:

كان الناسُ يُكرونَ المَزارعَ بما يكونُ على الساقي وبما سَعِد بالماءِ ممَّا حولَ البئر، فنهى رسول الله ﷺ وقال: اكرُوها بالذهب والورق[(3)].

لوگ کھیتوں کو اس حصہ کی پیداوار کے عوض دے دیتے تھے جو نہر پر اور جو کنویں کے گرد پانی سے بہرہ ور ہوتا تھا، تو آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور کہا سونے چاندی کے عوض معاملہ کرو۔

حضرت سعدؓ کی حدیث کو غور سے پڑھیے، موقع تھا کہ حضرت ﷺ یہ فرمادیتے کہ یہ شرط نہ لگایا کرو اور بلا کسی زائد شرط کے ربع وثلث پر دیا کرو، مگر یہ نہیں فرماتے، بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ سونے چاندی کے عوض معاملہ کرو۔

اسی طرح حضرت ظہیر کی حدیث جس کو مولانا عثمانی نے معارف (اپریل ۵۳ء) میں نقل کیا ہے اور اس کا ترجمہ خود مولانا عثمانی نے یہ کیا ہے:

(۱) معانی الآثار: ۲/۲۵۸

(۲) بیہقی: ۶/۱۳۲

(۳) ابوداؤد: ۲/۵۵، طحاوی ۲۵۹، بیہقی: ۶/۱۳۳

مجھے رسول اللہ ﷺ نے بلایا اور پوچھا تم اپنے کھیتوں میں کیا کرتے ہو؟ میں نے کہا ہم ان کو پانی کی نالی کے حصہ کی پیداوار پر، یا کھجور یا جو کے چند وسق پر کرایہ پر دے دیتے ہیں تو فرمایا ایسا نہ کرو۔

ان تمام احادیث میں ثلث یا ربع کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ کھیت کا کوئی حصہ زمین دار متعین کر لیتا تھا کہ یہاں کی پیداوار میری ہوگی (خواہ وہ کتنی ہی ہو) اور ان احادیث میں اسی سے ممانعت کی گئی ہے۔

یہ دو قسم کی حدیثیں ہوئیں، تیسری قسم احادیث کی وہ ہے جس میں دونوں باتوں کا ذکر ہے، جیسے حضرت جابر کی وہ حدیث جس کو مولانا عثمانی نے معارف (اپریل) میں حضرت ظُہیر کی حدیث سے پہلے نقل کیا ہے اور حضرت رافع کی حدیث بطریق اسید بن ظُہیر جس کے الفاظ یہ ہیں:

كان أحدُنا إذا استغنى عن أرضه أعطاها بالثُّلُث والربع والنصف ويَشترِطُ ثلاثَ جداولَ ويَشترِطُ القُصَارةَ وما سقى الرَّبيعُ ...... إلى ...... فأتانا رافعُ بن خَديجٍ فقال: إنَّ رسولَ الله ﷺ ...... إلى ...... ينهاكم عن الحقل[1].

جب ہم میں کوئی اپنی زمین سے بے نیاز ہوتا تھا تو ثلث اور ربع اور نصف پر دے دیتا تھا اور ثلث نہروں (کیاریوں) کی شرط کر لیتا تھا اور قصارہ کی اور جس کی سنچائی نہر سے ہو اس کی شرط کر لیتا تھا، پس ہمارے پاس رافع آئے اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حقل سے روکتے ہیں۔

اسی تیسری قسم کی حدیثوں سے شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید ثلث وربع پر زمین دینے کی ممانعت انھیں شرطوں کی وجہ سے ہے، اس لیے وہ مطلقاً نہیں، بلکہ اس کی ایک خاص صورت ناجائز ہے، لیکن یہ شبہہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ان دونوں باتوں کی الگ الگ

(۱) بیہقی: ۱۳۲/۶

ممانعت بھی وارد ہو چکی ہے، یعنی ثلث وربع پر دینے کی ممانعت اس خاص صورت سے الگ اور اس خاص صورت کی ممانعت ثلث وربع کی ممانعت سے علیٰحدہ وارد ہو چکی ہے، تو محض اس وجہ سے کہ ممانعت کی کسی حدیث میں دونوں باتوں کا ذکر آ گیا ہے، جس طرح صرف خاص صورت کی ممانعت کو ثلث وربع کے عوض ہونے کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا، اسی طرح ثلث وربع پر دینے کی ممانعت کو بھی اس خاص صورت کے ساتھ مقید کرنے پر کوئی چیز مجبور نہیں کرتی، بلکہ احادیث کی ان تینوں قسم کے درمیان صاف اور سیدھی وجہ توفیق یہ ہے کہ جس طرح خاص صورت بلا کسی اضافہ کے ممنوع ہے، اسی طرح تنہا ثلث وربع پر دینا بھی ممنوع ہے اور اگر کہیں دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو وہاں بطریق اولیٰ ممانعت ہے۔

بہر حال ہم کو تو ثلث وربع پر دینے کی مطلق ممانعت کو خاص صورت کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت مُلجِئہ نظر نہیں آتی، نہ یہ تقیید قرین صواب ہی معلوم ہوتی ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے اس ممانعت کے باب میں جو الفاظ منقول ہیں، یا آپ کے حکم کی تعبیر جن الفاظ میں کی گئی ہے، ان میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے، جو اس ممانعت کے خاص صورت کے ساتھ مقید ہونے پر کسی طرح دلالت کرتا ہو، میں اپنی قصور نظر کا اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ کم از کم مجھ کو ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی، جس میں آنحضرت ﷺ کے حکم کے ساتھ کوئی ایسا لفظ مذکور ہو جس سے حکم کا مقید ہونا سمجھا جا سکے، آپ ایک بار پھر ان احادیث کو سامنے رکھ کر دیکھیں کہ ان میں آنحضرت ﷺ کا جو حکم بیان کیا گیا ہے، وہ زیادہ اور کچھ نہیں ہے: **نهى عن المخابرة، نهى عن المزارعة، وأمرنا بالمؤاجرة، نهى عن الحقل، من كانت له أرض فليَزْرَعها أو ليُزرِعْها أخاه ولا يُكرِيها بالثلث والربع، من كانت له أرض فليَزرعْها فان لم يَزرعْها فليَمنحْها أخاه، فإن لم يفعل فليُمسِكْها، فنهى رسول الله ﷺ وقال: اكروها بالذهب والورق.**

آنحضرت ﷺ کے حکم سے متعلق کل یہی الفاظ ہیں، ان میں کہیں بھی وہ قید نہیں ہے

جس سے حکم کو مقید کرنے کے لیے کہا جا رہا ہے۔

اور کیوں کہا جا رہا ہے؟ صرف اس لیے کہ ایک روایت میں (اور فقط ایک روایت میں اس لیے کہ دوسری روایت تو وہی رافع والی روایت ہے جس کو مولانا عثمانی مضطرب مانتے ہیں) ورودِ حکم کا جو سبب راوی -صحابی- نے بیان کیا ہے اس میں خاص صورت کے ساتھ ثلث وربع پر زمین دینے کا ذکر ہے۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ خود حکم نبوی کسی روایت میں مطلق کسی میں مقید، یا یوں کہہ لیجیے کہ کسی روایت میں ہر صورت کو عام اور کسی میں ایک صورت کے ساتھ مخصوص ہو، اور یہ کہا جاتا ہو کہ مطلق مقید پر، یا عام، خاص پر محمول ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ حکم ہر روایت میں مطلق یا عام ہے، مگر صرف ایک روایت میں حکم دینے کا سبب جو بیان کیا گیا وہ سبب خاص صورت سے متعلق ہے، اس لیے صرف اسی روایت میں نہیں بلکہ تمام روایتوں میں جہاں جہاں مطلق یا عام حکم وارد ہوا ہے، سب کو سبب کے خصوص کی وجہ سے مقید یا مخصوص قرار دینے کو کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر اس حمل مطلق علی المقید کے ناقابل قبول ہونے کی کوئی دوسری وجہ نہ ہوتی، تو تنہا یہی وجہ اس کے رد کے لیے کافی تھی، مولانا عثمانی بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اصول کا ایک مسلّمہ مسئلہ ہے کہ **العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب** اور میں سمجھتا ہوں کہ اس اصولی مسئلہ سے خود مولانا نے بھی اپنی تصنیفات میں کام لیا ہوگا[1]۔

اس مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ کوئی حکم اگر کسی خاص کی بنا پر وارد ہوا ہو، مگر حکم کے الفاظ اس سبب خاص سے زائد پر منطبق ہوتے ہوں، یعنی الفاظ میں عموم وشمول زیادہ ہو، تو حکم سبب خاص کی حد ہی تک نہ رہے گا، بلکہ الفاظ حکم کے عموم وشمول کا اعتبار ہوگا؛ پس یہاں بھی ہم کہیں گے کہ سبب اگرچہ خاص ہے، مگر حکم جو دیا گیا اس کے الفاظ عام ہیں، لہٰذا سبب کے خصوص کی وجہ سے الفاظ حکم کے عموم کو کم اور اطلاق کو ختم نہیں کر سکتے، حکم اس صورت خاص

(۱) مولانا عثمانی اعلاء السنن (۴/۴۸) میں لکھتے ہیں: لا سيّما وقد تقرَّر في الأصول أنَّ العبرة لعموم النص لا لخصوص المورد ۱۲ منہ

اور اس صورت خاص کے بدون مطلق ثلث وربع پر دینے کو شامل ہے، اس لیے دونوں صورتیں ممنوع رہیں گی۔

یہاں تک تو میں نے اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کی کہ مزارعت سے ممانعت کی جو حدیثیں میں نے اوپر ذکر کی ہیں، وہ اپنے عموم واطلاق پر باقی ہیں، اور ان کو مقیَّد ومخصوص کرنے کی کوئی قوی اور قابل اعتبار وجہ نہیں ہے۔ آگے اب میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ مزارعت کی ممانعت کے راوی تنہا حضرت رافع نہیں ہیں، بلکہ متعدد صحابی ہیں، جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں، اور اس بات کو مولانا عثمانی بھی مانتے ہیں کہ مزارعت کی ممانعت کی حدیثیں حضرت ابوہریرہؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابوسعیدؓ سے بھی مروی ہیں، مگر اس کے ساتھ وہ یہ کہتے ہیں کہ ان حضرات کی حدیثوں کا مدار بھی حضرت رافع ہی کی حدیث ہے[1]۔

ہم کو مولانا کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ جب یہ حضرات رافعؓ کے واسطہ کے بغیر حدیث بیان کرتے ہیں تو ظاہر یہی ہے کہ ان حضرات نے بلا واسطہ خود آنحضرت ﷺ سے وہ حدیث سنی ہے، اگر واقعہ یہی ہوتا کہ انھوں نے رافع کے واسطہ سے حدیث سنی تھی، تو ہمیشہ نہ سہی کبھی تو ان کے واسطہ سے روایت کرتے، جس طرح کہ حضرت ابن عمرؓ نے بے شبہہ رافعؓ ہی سے اس حدیث کو سنا تھا، اور وہ ان کا حوالہ دیا کرتے تھے[2]۔

مگر ان حضرات نے کبھی ایسا نہیں کیا تو اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے بلا واسطہ حدیث سنی ہے، بلکہ ان میں سے حضرت جابر کے متعلق تو ہم کو متعدد روایات کے ذریعہ معلوم ہے کہ وہ بلا واسطہ آنحضرتؐ سے روایت کرتے تھے، چنانچہ ''معانی الآثار'' میں ان کا یہ لفظ ہے: **خطبنا رسول الله** ﷺ (۲/۲۵۷)، اسی طرح **من لم يذرِ المخابرة** والی روایت کو وہ ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں: **سمعت رسول الله** ﷺ **يقول**، بلکہ صحیح

(۱) معارف: ج ۱۷، نمبر ۴، ص ۲۶۴-۲۶۵

(۲) مسلم: ۲/۱۳

مسلم کی ایک روایت کا ظاہر تو یہ ہے کہ حضرت جابرؓ مخابرہ کی ممانعت اور اس کی تفسیر دونوں کو آنحضرت ﷺ سے سن کر روایت کرتے تھے، مسلم میں حضرت جابر کی روایت سے مخابرہ کی نہی اور اس کی تفسیر کے بعد ہے کہ:

قال زید: قلت لعطاء: أسمعت جابرَ بن عبدِ الله یذکُر هذا عن رسول الله ﷺ؟ قال نعم[1].

زید کہتے ہیں میں نے عطاء سے پوچھا کہ آپ حضرت جابر سے اس کو آنحضرت ﷺ سے نقل کرتے ہوئے سنا ہے؟ تو عطا نے کہا: ہاں!

حضرت جابرؓ کے بلا واسطہ روایت کرنے کے اور بھی قرائن ہیں۔

باقی رہا مولانا کا یہ کہنا کہ:

"اگر ان حضرات نے رافع کے واسطہ کے بغیر ان حدیثوں کو بیان کیا ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخری دور میں حضرت عبداللہ بن عمر صرف رافع ہی سے حدیث کی تحقیق فرماتے"۔

تو گذارش ہے کہ اس کی یہ وجہ تھی کہ حضرت ابن عمرؓ کو حضرت رافع ہی کی نسبت خبر دی گئی تھی کہ وہ مزارعت کی ممانعت کی حدیث بیان کرتے ہیں، جیسا کہ خود آپ نے بخاری کے حوالہ سے معارف کے اسی نمبر میں نقل کیا ہے کہ:

"ان سے (حضرت ابن عمرؓ سے) کہا گیا کہ رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے"[2]۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے انکار اطلاق حدیث پر حضرت رافعؓ کا یہ جواب نہ دینا کہ "تنہا میں ہی نہیں دوسرے فلاں فلاں صحابی بھی تو اس کو روایت کرتے ہیں" مولانا عثمانی کے لیے دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اس جواب سے ابن عمرؓ کے انکار اطلاق حدیث کا دفعیہ نہیں ہوتا، وہ کہہ سکتے تھے کہ ان صحابہ سے بھی میرا یہی سوال ہے، لہٰذا ایسا جواب حضرت رافعؓ

(۱) صحیح مسلم: ۱۱/۲
(۲) معارف: ص ۲۵۲

کیوں دیتے۔

علاوہ بریں حضرت رافعؓ نے اگر یہ جواب نہیں دیا تو کوئی دوسرا بھی تو نہیں دیا، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے انکار اطلاق حدیث کی ان کے خیال میں کوئی اہمیت نہ تھی کہ اس کے جواب کے درپے ہوتے، اور وہ تو وہ خود حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک اپنے اس انکار کا کوئی بڑا وزن نہیں تھا، انکار اطلاق حدیث یا دوسرے لفظوں میں جو خدشہ دل میں پیدا ہوا تھا اس کو ظاہر تو انھوں نے کر دیا، لیکن اس انکار سے خود ان کا دل مطمئن نہیں تھا، ان کو اندیشہ تھا کہ ممکن ہے آنحضرت ﷺ نے کوئی نیا حکم دیا ہو، جس کی مجھ کو اطلاع نہ ہوسکی ہو، اسی وجہ سے انھوں نے مزارعت کو بالکل ترک کر دیا تھا۔ بخاری میں ہے:

ثم خشي عبد الله أن یکون النبيُّ ﷺ قد أحدث في ذلک شیئاً لم یکن یعلمُه، فترک کراءَ الأرض.

پھر حضرت عبداللہ ڈرے کہ آنحضرت ﷺ نے اس باب میں کوئی نیا حکم دیا اور ان کو معلوم نہ ہو تو انھوں نے مزارعت کو ترک کر دیا۔

اور یہی نہیں بلکہ اس حدیث کے سننے کے بعد کوئی ان سے مزارعت کی نسبت سوال کرتا، تو یہی جواب دیتے تھے کہ رافع کا قول ہے کہ آنحضرتؐ نے اس سے منع کیا ہے[1]۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر ہمارے نزدیک صحیح بات یہی ہے کہ ممانعت مزارعت کی روایت حضرت ابوہریرہ، حضرت جابر اور حضرت ابوسعید -رضی اللہ عنہم- نے بلا واسطہ آنحضرت ﷺ سے سنی ہے اور ان کی حدیثوں کا مدار حضرت رافع کی روایت نہیں ہے۔ نیز صرف یہی حضرات نہیں، بلکہ ان کے علاوہ حضرات ثابت بن الضحاک اور زید بن ثابت -رضی اللہ عنہم- نے ممانعت کی روایت کی ہے، اور جس روایت کو چھ صحابی روایت کریں اس کو شاذ نہیں کہا جاسکتا، لہٰذا مولانا عثمانی کا حدیث رافع کو **شاذ فیما به البلوی** کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح اس کی نسبت یہ خیال کرنا کہ حضرت معاویہؓ کے آخری دور خلافت میں

(۱) مسلم: ۱۳/۲

ظاہر ہوئی، یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس حدیث کی تحقیق حضرت رافعؓ سے ضرور اسی زمانہ میں کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ پر بے شک اسی وقت ظاہر ہوئی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے لوگوں پر اس سے پہلے ظاہر نہیں ہوئی، کم از کم حضرت زید بن ثابت کی روایت سے مزارعت کی ممانعت تو اس سے بہت پہلے یعنی ایک قول[1] پر ۴۵ھ سے پہلے اور غایت سے غایت ۵۵ھ سے پہلے ظاہر ہو چکی تھی۔

یونہی رافع کی حدیث کو مضطرب کہہ کر رد کرنا بھی صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

وقد استظهر البخاري لحديث رافع بحديث جابر وأبي هريرة رادّاً على من زعم أنَّ حديثَ رافع فَرُدٌ وأنَّه مضطربٌ وأشار إلى صحَّة الطريقين عنه[2].

امام بخاری نے رافع کی حدیث کے لیے حدیث جابر وحدیث ابی ہریرہ سے تائید حاصل کی اس شخص پر رد کرنے کے لیے جو یہ کہتا ہے کہ رافع کی حدیث شاذ اور مضطرب ہے اور رافع کی حدیث کے دونوں طریقوں کی صحت کی طرف اشارہ کیا۔

مزارعت کی ممانعت والی حدیث کو نا قابل استدلال قرار دینے کے لیے جتنی باتیں کہی جاتی ہیں، تقریباً سب کا بے وزن ہونا ظاہر ہو چکا۔ اب ایک بات رہی جاتی ہے جس کو جواز مزارعت کے حامی بہت زیادہ مضبوط سمجھ کر بڑے زور وشور سے پیش کرتے ہیں اور وہ خیبر کا معاملہ ہے۔ جواز مزارعت کے حامی کہتے ہیں کہ چونکہ خیبر کو آنحضرت ﷺ نے خود بٹائی پر دیا ہے، اس لیے مزارعت کی ممانعت والی حدیث یا تو منسوخ ہے- جیسا کہ ابن حزم کہتے ہیں- یا وہ اس صورت پر محمول ہے جس میں کوئی شرط فاسد شامل ہو۔ مولانا گیلانی نے مبسوط سرخسی کے حوالہ سے اس کا یہ جواب دیا کہ خیبر کے معاملہ کا مزارعت سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ معاملہ خراج مقاسمت کا ہے۔ مولانا گیلانی کا یہ جواب مولانا عثمانی کو کسی طرح

(۱) حضرت زید بن ثابت کی وفات ایک قول پر ۴۵ھ میں ہوئی اور ایک دوسرے قول کے مطابق ۵۵ھ میں ہوئی۔
(۲) فتح الباری: ۱۶/۵

قابل تسلیم نظر نہ آیا اور انھوں نے اس کی تردید میں پورا زور قلم صرف فرما دیا، مولانا عثمانی کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱- حضرت ابن عمرؓ نے حضرت رافعؓ کے مقابلہ میں اسی معاملۂ خیبر کو جواز مزارعت کی دلیل بنایا اور ایک صحابی کو حضور ﷺ کے فعل کی نوعیت کا علم دوسروں سے یقیناً زیادہ ہو سکتا ہے، تو یہ کہنا کہاں تک درست ہے کہ حضور ﷺ کا یہ معاملہ خراج مقاسمہ کی قسم کا تھا۔

۲- جو لوگ -یعنی فقہائے احناف- امام ابوحنیفہ کی طرف سے باب مزارعت میں خیبر کے معاملہ کو خراج مقاسمت کہتے ہیں، وہی لوگ باب اسیر میں یہ بھی کہتے ہیں کہ خیبر جنگ سے فتح ہوا تھا اور اس کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا تھا، جب یہ تسلیم کر لیا گیا تو اس کی اراضی غانمین کی ملک ہو گئیں، بیت المال کی نہ رہیں، تو اب نصف پیداوار کے عوض یہود کو دینا مزارعت ہی ہو سکتا ہے، خراج مقاسمت نہیں ہو سکتا۔

مولانا عثمانی کی پہلی دلیل کی نسبت میری گذارش یہ ہے کہ حضرت رافعؓ کی حدیث سن کر ان کے پاس حضرت ابن عمر کے جانے کو، یا ان کے باہمی مکالمہ کو، یا سن کر متاثر ہونے کو حضرت ابن عمرؓ کے جتنے ثقہ شاگرد مثلاً عمرو بن دینار، مجاہد، سالم، اور نافع؛ پھر نافع سے ان کے جو جو ثقہ شاگرد جیسے ابن عون، ایوب، عبیداللہ بن عمر، حکم اور موسی بن عقبہ روایت کرتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت ابن عمرؓ نے معاملہ خیبر کو بھی دلیل جواز بنا کر رافع کے سامنے پیش کیا تھا، صرف ایک شخص نافع کے شاگردوں میں ان کا بیٹا عبداللہ بن نافع ہے، جو یہ کہتا ہے کہ انھوں نے معاملہ خیبر کو دلیل جواز بنایا تھا، پھر عبداللہ بن نافع کی حیثیت یہ ہے کہ وہ بالاتفاق مجروح و نا قابل اعتبار راوی ہے، ابن المدینی نے اس کو مناکیر کا راوی، بخاری و ابوحاتم و ابواحمد و حاکم نے منکر الحدیث، ابن معین نے ضعیف اور نسائی و دارقطنی نے اس کو متروک قرار دیا ہے، اور امام بخاری نے اس کے حق میں فیه نظر بھی کہا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ ثقات کے خلاف بیان کرتا ہے، اور ابن حبان نے کہا ہے کہ وہ غلطیاں کرتا ہے اور اس کو پتہ نہیں چلتا، لہٰذا اس کی اُن حدیثوں سے

جو دوسرے ثقات کی روایتوں کے موافق نہ ہوں حجت نہیں پکڑی جائے گی (تہذیب ومیزان) ظاہر ہے کہ اصول روایت سے ایسے شخص کی کوئی روایت قابل قبول نہیں ہوسکتی، بالخصوص جب کہ اس روایت کو مذکورہ بالا اعلیٰ درجہ کے ثقہ وحافظ لوگ بھی روایت کرتے ہوں اور وہ اس زائد چیز کا کوئی ذکر نہ کرتے ہوں جو یہ مجروح راوی بیان کرتا ہے۔

مولانا عثمانی کی دوسری دلیل کی نسبت یہ گذارش ہے کہ فقہائے احناف کی دونوں باتیں صحیح اور بالکل مطابق واقعہ ہیں، اور مولانا کا دونوں کو باہم متضاد اور دوسری سے پہلی کو منقوض سمجھنا حیرت انگیز ہے! معلوم نہیں یہ بات مولانا کی نظر سے کس طرح اوجھل رہ گئی کہ امام طحاوی جواز مزارعت کے قائل ہونے کے باوجود پوری کشادہ دلی سے اس کو تسلیم کرتے ہیں اور بالکل واضح طور پر تصریح کرتے ہیں، کہ خیبر کا کچھ حصہ مقسوم بین الغانمین اور کچھ غیر مقسوم تھا، شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں:

فثبت بما ذكرنا أنَّ رسول الله ﷺ لم يكن قَسَم خيبرَ بكمالها، ولكنه قَسَمَ طائفةً منها، على ما احتجَّ به عمرُ في الحديث الأوَّل، وترك طائفةً منها لم يقسِمْها، على ما رُوي عن ابن عباس وابن عمر وجابر رضي الله عنهم في هذه الآثار الأُخَر[1].

ہم نے جو ذکر کیا اس سے ثابت ہوگیا کہ رسول اللہ ﷺ نے پورے خیبر کو تقسیم نہیں کیا تھا بلکہ ایک حصہ کو تقسیم کیا تھا، اس چیز کی بنا پر جس سے پہلی حدیث میں حضرت عمر نے استدلال کیا ہے اور ایک حصہ کو تقسیم نہیں کیا تھا اس چیز کی بنا پر جو دوسری حدیثوں میں حضرت ابن عباس، ابن عمر اور جابر نے روایت کی ہے۔

اور بعینہٖ یہی بات علامہ عینی نے بھی شرح بخاری میں لکھی ہے[2]۔

پس ہم کہتے ہیں کہ خیبر کا جو حصہ غانمین میں تقسیم نہیں کیا گیا تھا، اسی کی نسبت فقہاء

(۱) شرح معانی الآثار: ۱۴۴/۲

(۲) عمدۃ القاری ۱۴۸/۷

کا یہ کہنا ہے کہ یہود خیبر سے اس کا معاملہ خراج مقاسمہ پر طے ہوا تھا، اور جو حصہ تقسیم کرکے غانمین کو دے دیا گیا، اُسی میں حضرت عمرؓ کی ثمغ نامی اراضی تھی، جس کو انھوں نے وقف کر دیا، لہٰذا خراج مقاسمہ کے احتمال کی نفی کے لیے مولانا عثمانی نے جو جو سندیں پیش کی تھیں، ان میں سے کوئی بھی کارآمد ثابت نہ ہوئی۔

مولانا عثمانی کے خدشات کے دفعیہ کے لیے تو اتنا ہی بس ہے، لیکن ہم مسئلہ کی کچھ مزید توضیح اس لیے کرنا چاہتے ہیں تا کہ خراج مقاسمہ والی توجیہ کی قوت کا اچھی طرح اندازہ کیا جاسکے۔

خیبر کے باب میں علماء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ پورا خیبر عنوۃً - جنگ سے - فتح ہوا، اس مسلک کے بہت سرگرم حامی حافظ ابوعمر ابن عبدالبر ہیں اور حضرت انسؓ کی ایک روایت سے بھی ثابت ہوتا ہے؛ اور علماء کے ایک دوسرے گروہ کی تحقیق یہ ہے کہ خیبر کا کچھ حصہ جنگ سے اور کچھ حصہ صلح سے حاصل ہوا تھا، اس تحقیق کو حافظ ابن حجر نے طحاوی کی طرف منسوب کیا ہے اور ابوالفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں اس کو قوی قرار دیا ہے، اور حضرت سہل بن ابی حثمہ وغیرہ کی روایتوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے، حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے:

أنَّ رسولَ الله ﷺ افتتح بعض خيبر عَنْوةً[1].

زہری کی ایک روایت میں ہے:

أنَّ خيبرَ كان بعضُها عَنوةً وبعضُها صلحاً[2].

پھر جو لوگ یہ مانتے ہیں کہ خیبر کا کچھ حصہ جنگ سے کچھ صلح سے حاصل ہوا تھا، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت نے غانمین میں وہی حصہ تقسیم فرمایا جو جنگ سے قبضہ میں آیا تھا، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

(۱) ابوداؤد: ۲۴/۲

(۲) ایضاً: ۲۴/۲

أما قول عمر كما قسم رسول الله ﷺ خيبر فإنه يريد بعضَ خيبر لا جميعَها، قاله الطحاوي (إلى قوله) والمراد بالذي عزله ما افتتح صلحاً وبالذي قسمه ما افتتح عنوة[1].

حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کو تقسیم کیا تو وہ اس سے بعض خیبر کو مراد لیتے ہیں کل کو نہیں، یہ طحاوی نے کہا ہے......اور جس کو الگ رکھا ہے اس سے مراد وہ ہے جو صلح سے فتح ہوا اور جس کو تقسیم کیا ہے اس سے مراد وہ ہے جو جنگ سے حاصل ہوا۔

اور ویسے بھی یہ مسئلہ بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز صلح سے حاصل ہو وہ غانمین کا حق نہیں ہوتی۔

بہر حال صورت واقعہ خواہ وہ ہو یا یہ، مختلف روایات میں جمع وتوفیق کی ضرورت سے نیز بعض صریح روایات کی بنا پر ماننا ہی پڑے گا کہ خیبر کا کچھ حصہ غانمین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا تھا اور کچھ تقسیم سے الگ رکھا گیا تھا، اب چاہے اس کی وجہ یہ ہو کہ جو حصہ الگ رکھا گیا وہ صلح سے حاصل ہوا تھا، اس میں غانمین کا حق ہی نہیں ہے، یا یہ وجہ ہو کہ جو سرزمین جنگ سے فتح کی جائے امام کو اختیار ہے کہ اس کو غانمین پر تقسیم کر دے، یا اس کو خراجی زمین قرار دے کر تقسیم نہ کرے، بلکہ تمام مسلمانوں کے مفاد کے لیے باقی رکھے، اس لیے آنحضرت ﷺ نے خیبر کا ایک حصہ تو غانمین میں تقسیم کر دیا اور ایک حصہ کو خراجی زمین قرار دے کر مفاد عامہ کے لیے تقسیم سے علیٰحدہ رکھا۔

پس اگر خیبر کا وہی حصہ جو تقسیم سے الگ رکھا گیا تھا یہود کو دیا گیا - جیسا کہ امام طحاوی نے اس کو بصراحت لکھا ہے - اور نصف پیداوار جس کی ادائیگی یہود پر لازم کی گئی تھی، اس کو خراج مقاسمہ قرار دیا جائے، تو واقعہ کی تمام کڑیاں مل جاتی ہیں اور جو جو باتیں روایت میں کہی گئی ہیں، ان میں باہم کوئی تضاد باقی نہیں رہتا، اور اپنی اپنی جگہ درست ہو جاتی ہیں،

(١) فتح الباری: ٦/١٣٩

اور فقہاء کے کلام میں بھی کوئی تعارض نہیں رہ جاتا، نیز اس صورت میں ثمغ کے وقف کے واقعہ سے بھی کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کا تعلق اس حصہ سے نہیں ہے بلکہ تقسیم شدہ حصہ [سے] ہے، اور اسی طرح معاملہ کی تصحیح کے لیے اس بات کو بھی "مقدر" ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ آنحضرت ﷺ نے غانمین کی اجازت ورضامندی حاصل کر کے یہود سے معاملہ کیا تھا، جس کا کسی روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔

اور مندرجہ ذیل روایات سے بھی اس معاملہ کی نوعیت یہی ظاہر ہوتی ہے:

١ - عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن مقاضاة النبي ﷺ يهودَ خيبرَ على أن لنا نصفَ التَّمرِ، ولكم نصفه، وتكفُونا العملَ، حتى إذا طاب تَمْرُهم أتَوا النبيَّ ﷺ، فقالوا له: إن تمرَنا قد طاب، فابعَثْ خارصاً يخرِصُ بينَنَا وبينَك، فبعَثَ النبي ﷺ عبد الله بن رواحة، فلمَّا طاف في نخلهم فنظر إليه قال الخ[1].

عبداللہ بن عبید بن عمیر آنحضرت ﷺ کی مصالحت یہود خیبر سے اس شرط پر بیان کرتے ہیں کہ نصف کھجوریں ہماری اور نصف تمہاری ہوں گی اور بجائے ہمارے تم کام کرو گے، تا آنکہ جب ان کا پھل تیار ہو گیا تو یہود حضرت کے پاس آئے اور کہا کہ ہمارا پھل تیار ہو گیا اب آپ ایک تخمینہ کرنے والا بھیجئے کہ وہ تخمینہ کر کے ہمارے اور آپ کے حصہ کی مقدار بتا دے۔ آنحضرت ﷺ نے ابن رواحہ کو بھیجا، جب انھوں نے ان کے نخلستان میں چکر لگا کر دیکھ لیا تو کہا الخ۔

اس روایت میں ایک تو مقاضاۃ کا لفظ جو مصالحت کے معنی میں عام طور پر بولا جاتا ہے، دوسرے اس میں پھلوں اور درختوں کی اضافت ونسبت یہود کی طرف ہے، جس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ انھیں کے تھے۔

(١) مجمع الزوائد: ٦/١٢٢

۲- مجمع الزوائد [کی] ایک دوسری روایت اس طرح ہے:

فتحها رسول الله ﷺ وكانت له جميعاً حرثُها ونخلُها، ولم يكن للنبي ﷺ وأصحابه رقيقٌ فصالَحَ النبيُّ ﷺ يهودَ على أنَّكم تَكفُونا العَمَلَ، ولكم التَّمرُ على أنْ أُقِرَّكم ما بدا لله ورسوله (إلى) فلم تزلْ خيبرُ لليهود على صُلحِ النبي ﷺ الخ[۱].

آنحضرت ﷺ نے خیبر کو فتح کیا اور اس کے کھیت اور باغ سب آپ کے تھے، لیکن آپ کے اور آپ کے اصحاب کے پاس غلام نہ تھے (جو کام کرتے) تو آپ نے یہودیوں سے اس شرط پر مصالحت کرلی کہ تم کام کرو اور آدھی کھجوریں تمھاری ہوں گی اس قید کے ساتھ کہ جب تک خدا اور خدا کے رسول کی مرضی ہوگی میں تم کو برقرار رکھوں گا...... پس اس وقت سے برابر حضرت کی صلح کی بنا پر یہودیوں کا رہا۔ الخ

اس روایت میں مصالحت کی تصریح ہے، اور آگے چل کر اسی روایت میں ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے ان کو جلاوطن کرنے کا ارادہ کیا اور انھوں نے یہ احتجاج کیا کہ ألم يُصالِحْنا النبيُّ ﷺ على كذا وكذا (کیا حضرت نے ہم سے فلاں فلاں شرط پر مصالحت نہیں کی تھی) تو حضرت عمر نے فرمایا کہ: بلى (ضرور کی تھی) لیکن اس شرط پر کی تھی کہ جب تک خدا اور سول کی مرضی ہوگی اس وقت تک تم کو برقرار رکھیں گے۔

۳- مسند بزار کی ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت عمر کو آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کی اطلاع ملی کہ جزیرۃ العرب میں دو دین نہیں رہ سکتے تو انھوں نے یہود خیبر کے پاس یہ کہلا بھیجا:

أن رسولَ الله ﷺ قد ملَّككم هذه الأموالَ وشَرَطَ لكم أنْ

آنحضرت ﷺ نے تم کو ان اموال کا مالک بنایا تھا اور یہ شرط لگائی تھی کہ

(۱) مجمع الزوائد: ۶/۱۲۳

يُقِرَّكم ما أَقَرَّكم اللهُ فقد أذِن اللهُ في إجلائِكم[۱].

جب تک اللہ تم کو برقرار رکھے گا آپ برقرار رکھیں گے تو (تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ اب) اللہ نے تم کو جلاوطن کرنے کی اجازت دے دی۔

اس روایت میں یہود کو مالک بنانے کی تصریح ہے۔

۴- حضرت جابر کی روایت ہے کہ:

أفاءَ اللهُ عزَّ وجلَّ خيبرَ فأقرَّهم رسول الله ﷺ كما كانوا وجَعَلَها بينه وبينهم[۲].

یعنی اللہ نے خیبر کو بے لڑائی کے دلوادیا تو آنحضرت ﷺ نے یہودیوں کو اسی طرح برقرار رکھا جس طرح پہلے تھے اور خیبر کو اپنے اور ان کے درمیان کردیا۔

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیبر صلح سے فتح ہوا تھا اور آپ نے یہود کو جس طرح وہ پہلے تھے اسی طرح برقرار رکھا تھا اور خیبر کو تقسیم نہیں کیا تھا، بلکہ اس کو اپنے اور یہود کے درمیان رکھا تھا، یعنی اس کا معاملہ یہود سے نصف نصف پر کرلیا تھا اور اسی لیے عبداللہ بن رواحہ کو پھلوں کا تخمینہ لگانے کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ اسی روایت میں آگے مذکور ہے۔

یہاں پر اس بات کو نہ بھولنا چاہئے کہ دوسری روایات کے پیش نظر یہاں خیبر سے پورا خیبر مراد نہیں ہے، بلکہ خیبر کا کچھ حصہ مراد ہے۔

۵- اور بخاری میں ہے:

أن رسولَ الله ﷺ كانَ عامَلَ يهودَ خيبرَ على أموالهم[۳].

آنحضرت ﷺ نے خیبر کے یہودیوں سے ان کے اموال پر معاملہ کیا تھا۔

اموال کی اضافت یہود کی طرف کرنے سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے جو معاملہ

(۱) مجمع الزوائد: ۶/۱۲۱

(۲) طحاوی: ۲/۱۴۴، ومجمع الزوائد: ۶/۱۲۰

(۳) بخاری برحاشیہ فتح الباری: ۵/۲۰۷

ہوا تھا، وہ خراج مقاسمہ کی قسم کا تھا۔

۶:-فتوح البلدان للبلاذری میں بسند متصل مذکور ہے:

عن ابن عباس قال: دفع رسولُ الله ﷺ خيبرَ بأرضِها ونخلِها إلى أهلها مقاسَمةً على النصف(1).

ابن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کی زمین اور درخت سب اس کے اہل (یا مالکوں) کو نصف پر مقاسمۃً دے دیا۔

مذکورہ بالا روایتوں میں سے پہلی دو میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہود خیبر سے جو معاملہ کیا تھا وہ بطریق صلح تھا، اور یہی بات جواز مزارعت کے منکر بھی کہتے ہیں، امام سرخسی مبسوط(۲) میں فرماتے ہیں:

وفي هذا الحديث –أي مرسل سعيد بن المسيب المذكور قبله– بيان أنَّ ما جرى بين رسول الله ﷺ وبينهم كان على طريقةِ الصُّلح، وقد يجوز من الإمامِ المُعامَلةُ بين بيت المال وبين الكُفَّارِ على طريق الصُّلحِ ما لا يجوز مثلُه فيما بين المسلمين.

اس حدیث میں -یعنی سعید بن المسیب کے مرسل میں جو پہلے مذکور ہوا- اس بات کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ اور یہود کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ بطریق صلح تھا اور امام کی طرف سے بیت المال اور کفار کے درمیان بعض ایسے معاملات بطریق صلح جائز ہیں جو باہم مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہو سکتے۔

اور تیسری روایت سے صراحۃً یہود کو ان کے اموال کا مالک بنا دینا ظاہر ہوتا ہے، نیز پہلی اور تیسری میں پھلوں، درختوں اور اموال کی اضافت یہود کی طرف کرنے سے اور دوسری میں صاف صاف یہ کہنے سے کہ ''آنحضرت کے صلح کے مطابق برابر خیبر یہود کا رہا''

(۱) فتوح البلدان: ۳۴

(۲) ج ۲۳: ص ۷

اور چوتھی میں یہ فرمانے سے کہ ''یہود جس طرح پہلے تھے اسی طرح ان کو برقرار رکھا'' اور چھٹی میں ان الفاظ سے کہ ''خیبر کی زمین اور درخت سب اس کے اہل (مالکوں) کو مقاسمۃً دے دیا'' یہی متبادر ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جس طرح ان کی گردنوں پر احسان کرتے ہوئے ان کو غلام نہیں بنایا، اسی طرح ان کی جائداد اور اراضی کو بھی بطور منّ و صلح کے ان کی ملک میں رہنے دیا، اور یہی بات منکرین جواز مزارعت بھی کہتے ہیں، امام سرخسی مبسوط(۱) میں لکھتے ہیں:

أنَّه مَنَّ عليهم برقابِهم وأراضيهم ونخيلهم، وجَعَل شطرَ الخارج عليهم بِمَنزِلة خَراجِ المقاسمة.

آنحضرت ﷺ نے ان کی گردن آزاد رکھ کر اور درخت واراضی ان کی ملک میں رکھ کر ان پر احسان کیا اور پیداوار کا آدھا بمنزلہ خراج مقاسمہ کے ان پر مقرر کر دیا۔

صلح کی صورت میں تو یہ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ اہل ذمہ اپنی زمینوں کے مالک باقی رکھے جا سکتے ہیں، فقہائے احناف کے نزدیک جنگ سے فتح کی ہوئی زمینیں بھی احسان کے طور پر اہل ذمہ کی ملکیت میں باقی رکھی جا سکتی ہیں۔ امام طحاوی فرماتے ہیں:

للإمام أن يفعل هذا بما افتُتِح عَنوةً، فنَفَى عن أهلها رِقَّ المسلمين، وعن أرَضِيهم مِلْكَ المسلمين، ويُوجِبُ ذلِكَ لأهلها، ويَضَعُ علَيهِم ما يجب وضعُه مِنَ الخَراج(۲).

امام کو اختیار ہے کہ ارض مفتوحہ عنوۃً کے ساتھ یہ کرے کہ اس کے اہل کو مسلمانوں کا غلام اور ان کی زمینوں کو مسلمانوں کی ملکیت نہ ہونے دے اور زمینوں کی ملکیت اہل زمین ہی کے لیے ثابت رکھے، اور جو خراج ان پر مقرر کرنا واجب ہو مقرر کر دے۔

اور اس سے بھی صاف سواد عراق کے باب میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو بیان کرتے

(۱) ج ۲۳: ص ۳ (۲) معانی الآثار: ۱۴۵/۲

ہوئے لکھتے ہیں:

فمنّ عليهم بأنْ أقرَّهم في أرَضيهم ونَفَى الرِّقَّ منهم، وأوجَبَ الخَراجَ عليهم في رِقابِهم وأرَضيهم، فمَلَكُوا بذلِك أرَضِيهم، وانتفَى الرِّقُّ عن رقابهم[1].

حضرت عمرؓ نے ان پر احسان کرتے ہوئے ان کو ان کی اراضی پر برقرار رکھا اور ان سے غلامی کی نفی کردی اور ان کے اقارب واراضی میں خراج مقرر کیا، پس وہ اسی کی وجہ سے اپنی زمینوں کے مالک ہوگئے اور ان کی گردنوں سے غلامی دور رہی۔

پھر یہ احسان کہ زمینیں اہل ذمہ کی ملکیت میں رہنے دی جائیں، ضروری نہیں کہ موبد اور دائمی ہو، غیر موبد اور وقتی بھی ہوسکتا ہے اور خیبر والوں کے ساتھ یہ احسان غیر موبد ہی تھا، امام سرخسی فرماتے ہیں:

ثم بيَّنَ لهم رسولُ الله ﷺ أنَّ ما فَعَلَه مِنَ المَنِّ عليهم بنَخيلِهم وأراضِيهم غيرُ موبَّدٍ، بقوله عليه الصلاة والسلام: أُقِرُّكم ما أقرَّكم اللهُ.

پھر آنحضرت ﷺ نے ان کے لیے یہ بات صاف کردی کہ آپ نے ان کے درخت اور زمینیں ان کو دے کر جو احسان کیا ہے وہ دائمی نہیں ہے، اس لیے کہ آپ نے فرمایا میں تم کو اسی وقت تک برقرار رکھوں گا جب تک اللہ تم کو برقرار رہنے دے گا۔

پھر فرماتے ہیں:

وفيه دليل أنَّ المَنَّ المُوَقَّت صحيحٌ، سواء كان لمدة مجهولة أو معلومة[2].

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ وقتی (وغیر دائمی) احسان بھی صحیح ہے چاہے مجہول مدت تک کے لیے ہو یا معلوم مدت تک کے لیے۔

اور جب ہمیشہ کے لیے زمینیں ان کی ملک میں نہیں رہنے دی گئی تھیں، تو جس وقت

(۱) شرح معانی الآثار: ۱۴۵/۲ (۲) مبسوط: ۳/۲۳

ان کو جلاوطن کر کے زمینیں ان سے نکال لی گئیں، تو زمینوں کے معاوضہ کی ادائیگی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

یہ تو خیبر کے باب میں ہے اور اس کے برخلاف سواد عراق کی اراضی امام ابوحنیفہ وصاحبین نیز سفیان کے نزدیک ہمیشہ کے لیے اس کے اہل کی ملک قرار دی گئی تھیں، جیسا کہ امام طحاوی نے سواد عراق کے باب میں حضرت عمرؓ کے عمل کی توضیح اور ان کی دلیل ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

فثبت بما ذكرنا ما ذهب إليه أبو حنيفة وسفيانُ وهو قول أبي يوسف ومحمد[1].

یعنی جو ہم نے ذکر کیا اس سے وہ بات ثابت ہوگئی جس کی طرف ابوحنیفہ وسفیان گئے ہیں اور وہی صاحبین کا قول بھی ہے۔

نیز امام طحاوی مختصر[2] میں لکھتے ہیں:

وإن شاء تَرَكَها كما ترك عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أرضَ السواد، فيكون أهلُها يَملِكونَها ويكونون ذِمّةً للمسلمين ويُؤدُّونَ الخَراجَ عن رِقابِهم وعنها.

اور امام چاہے تو ارض مفتوحہ عنوۃً کو غانمین میں تقسیم نہ کرے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارض سواد کو تقسیم نہیں کیا، پس اس کے اہل زمین کے مالک اور خود ذمی ہوں گے اور اپنی گردن اور زمین دونوں کا خراج ادا کریں گے۔

امام طحاوی یہاں پر کسی کا اختلاف ذکر نہیں کرتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں امام صاحب اور صاحبین میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور یہی دوسری کتب فقہ سے بھی ثابت ہے، امام سرخسی مبسوط میں فرماتے ہیں:

وقد كانوا يتبايعُون ذلكَ فيما بينهم ويَتَوارَثُونَه مِن ذلكَ

اور سواد عراق والے ذمی اس وقت سے لے کر آج تک برابر اپنی زمینوں [کا]

(۱) معانی الآثار: ۱۴۵/۲ (۲) ص: ۲۸۵

الوقتِ إلى يومِنا هذا، فعرفنا أنَّ الصحيحَ ما قاله علماؤنا أنه منَّ عليهم بِرِقابِهم وأرضِهم وجَعَل عليهِمُ الجِزيةَ في رؤوسهم والخَراجَ في أرضهم[۱].

باہم بیع وشراء کرتے آئے ہیں اور ایک دوسرے کا وارث ہوتا آیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو ہمارے علماء نے کہا ہے وہی صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان کی گردن اور زمین ان کو بخش دی تھی اور خود ان پر جزیہ اور زمین پر خراج مقرر فرمایا تھا۔

اور درمختار میں ہے:

وأرض السواد مملوكةٌ لأهلها يجوز بيعهم لها وتصرُّفُهم فيها (هدايه) وعند الأئمة الثلاثة هی موقوفة على المسلمين فلم يجُزْ بيعهم (فتح).

سوادعراق کی زمین اس کے اہل کی مملوک ہے ان کا اس کو بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے (ہدایہ) مالک وشافعی واحمد کے نزدیک وہ مسلمانوں پر وقف ہے پس اس کی بیع جائز نہیں ہے (فتح)۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ارض سواد کے باب میں امام صاحب اور صاحبین کی بالاتفاق یہ رائے ہے کہ وہ اس کے اہل کی مملوک ہے، ہاں ائمہ ثلاثہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک وہ وقف ہے۔

حیرت ہے کہ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے مولانا عثمانی نے یہ کیسے لکھ دیا کہ:

”غالباً امام ابوحنیفہ کی رائے اس فریق کے موافق ہے جو سوادعراق کی زمینوں کو بیت المال کی ملک قرار دیتا ہے“[۲]۔

اور اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ اس موہوم بنیاد پر ایک دوسری خیالی عمارت کھڑی کردی، یعنی یہ کہ جب یہ زمینیں ان کے نزدیک بیت المال کی ہیں تو ان کو

(۱) مبسوط: ۱۰/۱۶

(۲) معارف: مئی ۵۳ء

خریدنا اور خرید کر بٹائی پر دینا جائز نہیں ہے، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مزارعت کو ناجائز کہنا سوادعراق کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

حالانکہ اولاً: تو یہ بنیاد ہی پادرہوا ہے، اس لیے کہ کتب فقہ حنفی میں ارض سوادعراق کا مملوک اہل ذمہ ہونا مصرح ہے، اور اس میں امام صاحب کے اختلاف کا کوئی ادنی سا اشارہ بھی نہیں ہے، اور امام طحاوی نے تو گویا صراحۃً ان کا وہی نقل کیا۔

ثانیاً: اگر بالفرض سوادعراق کو ملک بیت المال قرار دینا امام صاحب سے صراحۃً ثابت ہو، تو بھی کسی طرح یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ ان کا مزارعت کو ناجائز کہنا سوادعراق کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے کہ امام محمد جو براہ راست ان کے مذہب کے حامل وناشر ہیں موطا میں فرماتے ہیں:

لا بأس بمعاملة النخل على الشطر والثلُث والربع بمعاملة النخل على الشطر والثلث والربع وبمزارعة الأرض البيضاءِ على الشطر والثلُث والربع، وكان أبو حنيفة يكرَه ذلك ويذكر أنَّ ذلك هو المخابرة التي نهى عنها رسول الله ﷺ.

کھجور کے درختوں کو آدھی، تہائی یا چوتھائی کھجوروں پر اور کھیتوں کو آدھی، تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض دینے میں کوئی ڈر نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ اس کو ناپسند کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ وہی مخابرہ ہے جس سے رسول خدا ﷺ نے منع فرمایا۔

اس عبارت میں پہلے امام محمد نے اپنا مذہب بلا تخصیص ہر مقام میں مزارعت کو جائز قرار دینا ذکر کیا، اس کے بعد **ذلک** سے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ کا اس کو ناپسند قرار دینا ذکر کیا، تو اس سے ان کا ہر مقام میں مزارعت کو ناپسند کہنا سمجھا جائے گا، یا بلا کسی قرینہ حالیہ یا مقالیہ کے خاص ارض سواد کے حق میں ناپسند کرنا سمجھا جائے گا؟ پھر حسب تصریح امام محمد اس ناپسندیدگی کی وجہ خود امام صاحب یہ بیان کرتے تھے کہ یہ مخابرہ ہے

جس سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اور مخابرہ خاص سواد عراق کی زمینوں کو تہائی چوتھائی پر دینے کا نام نہیں ہے، بلکہ جہاں کہیں بھی تہائی چوتھائی پر کھیت دیا جائے، مخابرہ ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ امام صاحب ناپسندیدگی کی وجہ مخابرہ بیان کرتے ہیں، یہ نہیں بیان کرتے کہ یہ بیت المال کی زمین میں ناجائز تصرف ہے، حالانکہ اگر سواد عراق ہی کے متعلق مخصوص طور پر ان کا یہ قول ہوتا تو اس کے سوا کوئی دوسری وجہ ہو ہی نہیں سکتی تھی۔

امام محمد نے کتاب الآثار ص۱۳۳، اور جامع صغیر ص۱۴۸ میں بھی امام صاحب کا مذہب بلا تخصیص کسی مقام کے مزارعت کو ناپسند کرنا یا فاسد قرار دینا ذکر کیا ہے، اسی طرح امام طحاوی -جن کا شمار ان لوگوں میں ہے جو اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ کہے جاتے ہیں- نے ''مشکل الآثار'' میں ان کا مذہب مطلقاً اِبطال مزارعت نقل کیا ہے، اور ''شرح معانی الآثار'' میں ان کے مذہب کی جو قیاسی دلیل بڑی تفصیل سے بیان کی ہے، وہ بھی ہر زمین میں مزارعت کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور ''مختصر طحاوی'' میں ان کا مذہب مطلقاً عدم جواز بتایا ہے، اور انھیں پر موقوف نہیں، فقہ حنفی کی ہر کتاب میں یہی مذہب ان کا بتایا گیا ہے اور ارض سواد کے ساتھ اس کے مخصوص ہونے کا کوئی اشارہ بھی کہیں نہیں ہے۔

باقی رہا مولانا کا یہ خیال کہ اگر امام صاحب مطلقاً مزارعت کو ناجائز کہتے ہیں اور ان کے یہاں باب مزارعت کا وجود ہی نہیں ہے، تو فروع مزارعت میں ان کے اقوال کا بیان کیوں ہے؟ اس کے بعد یہ فرمانا کہ اس کا جو جواب بعض شراح ہدایہ نے دیا ہے، بہت کمزور ہے۔ تو گذارش ہے کہ ہوسکتا ہے یہ جواب کمزور ہو، لیکن بظاہر واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ یہی جواب امام سرخسی نے بھی مبسوط میں دیا ہے (دیکھئے مبسوط: ج۲۳ ص۱۹)۔

اس سلسلہ میں مولانا نے حاوی قدسی کی اس راویت کا بھی ذکر کیا ہے کہ:

''امام صاحب نے زمین کو بٹائی پر دینے کو ناپسند کیا ہے مگر سختی کے ساتھ منع نہیں کیا''۔

مگر مشکل یہ ہے کہ امام طحاوی نے ان کا مذہب ابطال مزارعت اور عدم جواز اور سرخسی نے امام صاحب کے نزدیک اس کا فاسد ہونا اور صاحب بدائع نے غیر مشروع ہونا ذکر کیا ہے۔

بہر حال میں بہت دور نکل گیا، بات یہ ہو رہی تھی کہ یہودیوں کے ساتھ معاملہ کو خیبر کے اُس خطہ میں مانا جائے جو صلح سے حاصل ہوا تھا، تب تو بہت سے اشکال جو دوسری صورتوں میں پیدا ہوتے اس صورت میں خود بخود مرتفع ہو جاتے ہیں؛ لیکن اگر کسی کو اسی پر اصرار ہو کہ یہ معاملہ اس حصہ میں ہوا تھا جو جنگ سے فتح ہوا تھا، یا یہ کہے کہ پورے خیبر سے اس کا تعلق ہے، خواہ وہ جنگ سے فتح ہوا ہو یا جنگ و صلح دونوں سے، تو سب سے پہلے اس کی کوئی دلیل اس کو پیش کرنی چاہئے، اس لیے کہ وہ مستدل ہے، اس کے بعد اس کو یہ بتانا پڑے گا کہ اس کی وہ دلیل حضرت عمر کے قول **لقسمتها كما قسم رسول الله خيبر** کے مقابلہ میں کیوں راجح ہے؟ اس لیے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خیبر یا کم از کم اس کا کچھ حصہ آنحضرت (ﷺ) نے غانمین کو تقسیم کر کے دے دیا تھا؛ اور اگر اس کو مأول مانتا ہے تو بتانا پڑے گا کہ حضرت عمرؓ ہی کی اس حدیث کو مأول ماننا کیوں ضروری ہے؟ یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اس کی دلیل ہی مأول ہو؛ نیز اس کو بتانا پڑے گا کہ اگر خیبر کا کچھ حصہ تقسیم ہو کر غانمین کے قبضہ اور تصرف میں نہیں تھا، نہ اس کا کوئی حصہ اس معاملہ سے الگ تھا، تو حضرت عمرؓ نے ثمغ کو وقف کیسے کیا؟ اور ان سب مرحلوں کو طے کرنے کے بعد دلائل سے ثابت کرنا پڑے گا کہ جو معاملہ حضرت (ﷺ) نے یہود کے ساتھ کیا تھا، وہ بطریق صلح و من کے نہیں تھا، اس لیے کہ اگر صلح و من کے طور پر یہ معاملہ ہوا ہو، تو جس طرح خیبر کی زمین بیت المال کی ملک ہونا متحمل ہے، اسی طرح اس کا یہودیوں کی ملک میں باقی رہنا بھی متحمل ہے۔ لہٰذا یہود سے جو معاملہ ہوا، اس کو یقینی طور پر مزارعت کہنا ممکن نہیں، اور جب تک ایسا نہ ہو اس سے مزارعت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

☆......☆......☆

بناء عائشہ صدیقہؓ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد!

''اہل حدیث'' کی اشاعتوں میں مولانا ابراہیم صاحب سیالکوٹی کا مضمون ''مذاکرۂ علمیہ بابت بناء عائشہ صدیقہ'' بغور دیکھا، ممدوح نے صدق باطن وحسن نیت سے ایک کام کیا ہے، اور اپنے مطلب کے اثبات وتحقیق میں سعی بلیغ فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ممدوح کو جزائے خیر دے؛ لیکن ''بناء عائشہ'' کا جو مطلب مولانا نے تحریر فرمایا ہے اس کی تصویب سے میں معذور ہوں، میرا ناقص مطالعہ ممدوح کے اس خیال سے مختلف الرای ہونے پر مجھے مجبور کر رہا ہے، میں نے جہاں تک غور کیا اور اسفار احادیث وکتب لغت کی ورق گردانی کی، اسی نتیجہ پر پہنچا کہ ''بناء عائشہ'' کا صحیح مطلب وہی ہے، جو عام طور پر علماء سمجھتے ہیں، یعنی صحبت مخصوصہ اور زفاف متعارف۔ اگر بالفرض رخصتی کے معنی میں لفظ ''بنا'' محاورۂ عرب میں مستعمل ہی ہوتا ہو، تو بھی میرے نزدیک اس واقعہ میں متعدد قرائن اور کئی وجہوں سے اس کا مشہور ہی معنی مراد لینا متعین ہے؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا ممدوح نے ''بنا'' کا جو مطلب بیان کیا ہے اس کا کتب لغت میں نشان تک نہیں ہے۔

''بنا'' کے اصل معنی تو لغت میں مکان بنانے کے ہیں، لیکن جب وہ ''علی'' یا ''ب'' کے ساتھ اہل یا اس کے ہم معنی کسی لفظ کی طرف متعدی ہوتا ہے، تو اس وقت اس کے معنی دخول بالزوجہ وصحبت مخصوصہ یا زفاف متعارف کے ہوتے ہیں۔ اس محاورہ کی اصلیت یہ ہے کہ رسم تھی کہ جب کوئی پہلے پہل اپنی بیوی سے ملتا تو زفاف متعارف کی شب ایک خیمہ ڈالتا، یا قبہ بناتا اور اسی میں بیوی سے ہم بستر ہوتا، اس کی حکایت اہل عرب کرتے تو کہتے: **بنى فلان على أهله يا بأهله**، چونکہ اس فعل مخصوص کی تصریح تقریباً ہر جگہ مستنکر و مستقبح

ہے، اس لیے اس کی تصریح کے بجائے یہی کہتے تھے ''فلاں نے اپنی بیوی پر خیمہ ڈالا''، مگر مقصود وہی ہوتا تھا، ہوتے ہوتے اس میں توسع ہوا اور ہر زفاف کے موقع پر یہی محاورہ استعمال ہونے لگا اور جو اپنی بیوی سے پہلی مرتبہ ہم صحبت ہو، خیمہ ڈالے یا نہ ڈالے، اس کو **بانٍ یا بانٍ بأهله** یا **على أهله** کہنے لگے، علامہ عینی کہتے ہیں:

يقال بنى فلان على أهله أي: زفَّها، والأصل فيه أنَّ الداخل بأهله يَضرِب عليها قُبةً ليلة الدخول فقيل لكل داخل بأهله بانٍ[1].

عینی نے **بنى بها** یا **بنى عليها** کا جو مطلب بیان کیا ہے، وہی معتبرات لغت میں بھی ہے، بلکہ اس سے زیادہ اصرح واوضح، چنانچہ مجمع البحار میں ہے:

الابتناء والبناء: الدخول بالزوجة، والأصل فيه أن الرجل كان إذا تزوَّج امرأةً بنى عليها قبةً ليدخل بها فيها، فيقال: بنى الرجل على أهله.

اور اسی میں ہے:

بنى بها: أي دخل بها ومنه يريد أن يبني بها[2].

عینی نے ''بنا'' کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ لفظ بلفظ لسان العرب میں موجود ہے، لسان العرب کی پوری عبارت جس کا اس محاورہ سے تعلق ہے یہ ہے:

والباني: العَروس الذي يبني على أهله قال الشاعر: ع

يلوح كأنَّها مصباح باني

وبنى فلان على أهله بناءً، ولا يقال بنى بأهله، هذا قول أهل اللغة، وحكى ابن جني: بنى فلان بأهله وابتنى بها، عدَّاهما

---

(۱) عمدۃ القاری: ۹/۴۴۲

(۲) مجمع بحار الانوار: ۱/۱۹

جمیعاً بالباء، وقد زفَّها وازدفَّها، قال: والعامَّةُ تقول: بنى بأهله، وهو خطأ وليس من كلام العرب. وكان الأصل فيه أنَّ الداخلَ بأهله كان يضرب عليها قبةً ليلة دخوله ليدخل بها فيها، فيقال: بنى الرجل على أهله، فقيل لكل داخل بأهله بان، وقد ورد بنى بأهله في شعر جِرَان العَود: ؎

بنيتُ بها قبل المِحاق بليلة
فكان مِحاقاً كلَّه ذلك الشهرُ

قال ابن الاثير: وقد جاء بنى بأهله في غيرموضع من الحديث وغيرالحديث، وقال الجوهري: لا يقال بنى بأهله وعاد فاستعمله في كتابه، وفي حديث أنس: كان أول ما نزل من الحجاب في مبتنى رسول الله ﷺ بزينب. الابتناء والبناء: الدخول بالزوجة والمبتنى ههنا يراد به الابتناء فأقامه مقام المصدر، وفي حديث علي قال: يا نبي الله! متى تبنيني؟ أي تُدخلني على زوجتي. قال ابن الأثير: حقيقته متى تجعلني أبتني بزوجتي[1].

نہایہ میں ہے:

الابتناء والبناء: الدخول بالزوجة، والأصل فيه أنَّ الرجلَ كان إذا تزوَّج امرأة بنى عليها قبةً ليدخل بها فيها فيقال: بنى الرجل على أهله[2].

سیوطی نے الدر النثیر میں لکھا ہے:

البناء والابتناء: الدخول بالزوجة، وأصله أن الرجل إذا

(١)لسان العرب:١٨/١٠٥

(٢)نہایۃ:١/١١٩

تزوَّج امرأةً بنى عليها قبةً ليدخل بها فيها، فيقال: بنى الرجل على أهله[1].

فیومی نے المصباح المنیر میں بہت صاف لکھا ہے:

بنى عليها وبنى بأهله: دخل بها، وأصله أنَّ الرجل كان إذا تزوَّج بنى للعُرس خِباءً جديداً، وعمَّره بما يحتاج إليه، أو بنى له تكريماً، ثم كثُر حتى كُنِي به عن الجماع[2].

علامہ زمخشری نے اساس البلاغۃ میں لکھا ہے:

ومن المجاز: بنى على أهله: دخل عليها، وأصله أنَّ المُعرِس كان يبني على أهله خِباءً، وقالوا: بنى بأهله، كقولهم أعرس بها، واستبنى فلان وابتنى: إذا أعرس قال: ؎

أرى كل ذي أهل يقيم ويبتني
مقيماً وما استبنَيتُ إلا على ظهر

تزوَّج وهو مسافر على ظهر راحلته[3].

ائمہ لغت کی ان تصریحات سے یہ محقق ہوگیا ہے کہ بنى الرجل على أهله یا بأهله کا اصل موقع استعمال وہی تھا جو اوپر مذکور ہوا، پھر اس کا استعمال توسعاً ہر زفاف کے موقع پر- چاہے وہ جس صورت سے ہو- ہونے لگا۔

یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ اصلی موقع استعمال میں بھی بنى الرجل على أهله کا لفظی مفہوم مراد ومقصود نہیں ہوتا تھا، بلکہ فعل مخصوص (زفاف متعارف) کی تصریح کو مستہجن سمجھ کر انھیں الفاظ میں اس کو کنایۃً ذکر کرتے تھے، بہر حال اصلی موقع استعمال میں بھی وہ فعل مخصوص ہی کا کنایہ تھا، علامہ زمخشری کے کلام سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ پہلے جب اس

(١)ص:١١٩

(٢)المصباح المنیر:١/٣١

(٣)اساس البلاغۃ:١/٤٤

موقع پر **بنی** کا استعمال ہوتا تھا، تو اس کا صلہ صرف **علی** ہوتا تھا، مگر جب کثرت سے مستعمل ہونے لگا اور اس معنی میں شہرت عام ہوگئی، تو گویا وہ **أعرس** کے قائم مقام ہوگیا اور **أعرس** کا صلہ ب ہے، اس لیے **بنی** کو بھی ب کے ساتھ متعدی کرنے لگے، **وأصله أنَّ المُعرِسَ كان يبني على أهله خباءً وقالوا: بنى بأهله، كقولهم أعرس بها** میں غالبًا اسی کی طرف اشارہ ہے: اور **أعرس بها** دلہن کے پاس جانے میں (بمعنی مخصوص) نص ہے۔

اب بغور سنئے کہ **بنى الرجل على أهله** کا ایک لفظی ترجمہ ہے، یعنی مرد نے اپنی بیوی پر گھر بنایا یا خیمہ ڈالا، اور اُس کے دونوں مواقع استعمال - زفاف بصورت مخصوص یعنی خیمہ ڈال کر اور عام زفاف - کے لحاظ سے اس کا ایک کنائی معنی ہے یعنی صحبت مخصوصہ۔ ان کے علاوہ کسی تیسرے معنی کا سراغ کتب لغت میں نہیں لگتا، اور ظاہر ہے کہ قصہ عائشہ صدیقہؓ یا اس کے مثل اور مقامات میں لفظی معنی کسی طرح مراد نہیں ہوسکتا، پس جب اس کا احتمال ہی نہیں ہے تو دوسرے یعنی کنائی معنی کے تعین میں کیا شک ہے؟ اس لیے کسی تیسرے معنی کا وجود ہی نہیں ہے، رہا **بنى الرجل بأهله** [تو] وہ اپنے لفظی ترجمہ کے اعتبار سے قریب قریب مہمل و بے معنی ہے، اور اگر مہمل نہ بھی ہو تو قصہ عائشہؓ اور اس کے امثال میں مستقیم نہ ہوگا، تو لامحالہ ایسے مقامات میں وہ اپنے کنائی یا مجازی معنی میں مستعمل ہوگا، اور چاہے وہ **بنى الرجل على أهله** کے ہر دو مواقع استعمال میں اس کے ساتھ ہی ساتھ اول سے بولا جاتا رہا ہو، یا **بنى الرجل على أهله** کے اپنے کنائی معنی میں شہرت پذیر ہونے پر **بنى** کو **أعرس** کا قائم مقام قرار دے کر ب کے ساتھ متعدی کر کے **بنى الرجل بأهله** بولا گیا ہو[1] ہر صورت میں صحبت مخصوصہ ہی کے معنی کو مفید ہوگا، اور چونکہ اس کا بھی کوئی تیسرا معنی معلوم نہیں، پس قصۂ عائشہؓ اور اس کے امثال میں یہی متعین ہوگا۔

اگر آپ نے غور کیا ہوگا تو یہ نکتہ بھی ذہن نشیں ہوگیا ہوگا کہ فیومی اور دیگر لغویین **بنى**

(۱) اہل ذوق جانتے ہیں کہ اس صورت میں وہ **أعرس** کا لفظاً مماثل ہوکر **أشد إفادة للمعنى المذكور وأوضح مراداً** ہوگا۔۱۲

بها کا ترجمہ **دخل بها** کر کے **وأصله الخ** سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ گو بظاہر **بنى بها** اور **دخل بها** میں کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی، مگر فی الواقع ان دونوں میں مناسبت ہے، وہ یہ کہ ابتداء میں جب **بنا** دخول کا کنایہ ہوتا تھا، تو اس وقت دخول کے لیے قبہ یا خیمہ کی بنا بھی ایک ضروری رسم تھی، اس لیے **بنى عليها** سے دخول کی ایک ضروری رسم کا ذکر کر کے مجازاً دخول مراد لیا کرتے تھے، رفتہ رفتہ جب یہ محاورہ بہت عام ہوگیا تو بنائے قبہ کی خصوصیت نظر انداز کر کے ہر موقع دخول و زفاف پر اسے بولنے لگے، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدا میں **بنى بها** یا **عليها** کے موقع استعمال میں بنا کو بھی دخل تھا۔

سخت تعجب ہے کہ جن کتابوں کی عبارتیں ہم نے اوپر نقل کی ہیں وہ تمام کتابیں مولانا ممدوح کے بھی زیر نظر ہیں، پھر معلوم نہیں آپ نے کہاں سے اور کیسے یہ لکھ دیا کہ:

> ''ملک عرب میں یہ دستور تھا کہ جب نئی دلہن کو گھر میں لاتے تو اس کے لیے نیا قبہ بناتے یا خیمہ لگاتے، اس لیے یہ لفظ بیوی کو گھر میں لانے کے لیے بھی بولا جانے لگا، عام اس سے کہ قبہ یا خیمہ بنایا جائے یا نہ بنایا جائے، چنانچہ بولنے لگے **بنى على أهله** یا **بنى بأهله** پھر یہ محاورہ کنایۃً جماع کے معنی میں بھی مستعمل ہونے لگا[1]۔

اور اس کا ماخذ مصباح کی عبارت کو قرار دیا ہے اور **بنى عليها وبنى بأهله دخل بها** کو حذف کر کے باقی کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

> ''اس عبارت سے تین امر ثابت ہوئے:
> ۱- عرب میں دستور تھا کہ عروس (دلہن) کے لیے نیا مکان بناتے یا خیمہ لگاتے۔
> ۲- عروس کو اس مکان یا خیمہ میں لاتے۔
> ۳- وہاں ان کی خانہ آبادی بمعنی مخصوص ہوتی۔
> پس بحسب استعمال اس لفظ کے مفہوم میں تینوں امر داخل ہیں، ہوسکتا ہے کہ کسی

(۱) اہل حدیث: ص ۷/۲۳ ربیع الثانی

موقع پر یہ تینوں مفہوم معاً پائے جائیں اور ہوسکتا ہے کہ کسی موقع پر ان تینوں میں سے کوئی ایک یا دو پائے جائیں اور باقی نہ پائے جائیں، ہاں اتنا یاد رہے کہ پہلے معنی تو حقیقی ہیں اور باقی دونوں مجازی اور کنائی‘‘[1]۔

کمترین عرض کرتا ہے کہ بیوی کو گھر میں لانے سے اگر مولانا کی مراد محض رخصتی ہے (جیسا کہ سیاق وسباق سے پتہ چلتا ہے اور ممدوح اسی کے درپئے اثبات بھی ہیں) تو مصباح یا کسی کتاب کے کسی لفظ سے اشارۃً بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ لفظ محض رخصتی کے لیے بھی کبھی بولا جاتا رہا ہو، مصباح کی عبارت کا صرف اتنا مطلب ہے کہ **بنی علیہا وبنی بہا** کے معنی **دخل بہا** کے ہیں، اور دونوں لفظوں کے **دخل بہا** کا کنایہ ہونے کی ابتدا یہ تھی کہ جب کوئی شخص شادی کرتا تو دولہن کے لیے ایک نیا خیمہ بناتا (اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ پہلے چونکہ خیمہ وغیرہ بنانا دخول کا پیش خیمہ ہوتا تھا، اس لیے **بنی علیہا** بول کر دخول مراد لیتے تھے) پھر اس میں توسع ہوا اور مطلقاً جماع سے کنایہ ہوگیا، یعنی پہلے تو مطابقِ رسم زفاف پر بولا جاتا تھا، پھر ہر زفاف پر بولا جانے لگا۔

یہ مطلب جو ہم نے عبارت ’’مصباح‘‘ کا بیان کیا، وہ دیگر کتب لغت کی منقولہ بالا عبارتوں سے صاف واضح ہے اور خود عبارت ’’مصباح‘‘ بھی کچھ پیچیدہ نہیں ہے۔

مولانا نے لکھا ہے کہ عبارت مصباح سے تین امر ثابت ہوئے، میں تسلیم کیے لیتا ہوں کہ اُس سے وہ تینوں امر ثابت ہیں، لیکن اتنا یہ بھی کہوں گا کہ شروع میں ان تینوں کے تحقُّق کے بعد ہی **بنی علیہا** بولا جاتا تھا، جیسا کہ **لسان ونہایۃ والدر النثیر** وغیرہم میں مصرح ہے:

وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبةً ليلة دخوله ليدخل بها فيها، فيقال: بنى الرجل على أهله فقيل لكل داخل بأهله: بان.

(۱) اہل حدیث: ۲۳ ربیع الثانی

دیکھئے کس قدر صاف لکھا ہے کہ جو اپنی بی بی سے بمعنی مخصوص ملنے کا ارادہ کرتا تھا، وہ دخول کی شب ایک قبہ بناتا تھا کہ اسی میں اس سے ہم بستر ہو تو عرب کہتے: **بنى الرجل على أهله** پھر ہر صاحب زفاف کو بانی کہنے لگے، اس عبارت میں **ليدخل بها فيها** خاص طور پر قابل توجہ ہے۔

الحاصل ابتداء میں یہ محاورہ ان امور کے تحقُّق کے بعد ہی بولا جاتا تھا، اور عبارت ’’مصباح‘‘ یا کہیں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ صرف پہلے یا دوسرے مفہوم کے تحقق پر بھی یہ محاورہ کبھی بولا گیا ہو، اس لیے میں نہیں سمجھ سکتا کہ مولانا نے عبارت ’’مصباح‘‘ سے اس محاورہ کے معنی محض رخصتی کس طرح اخذ کیا ہے۔

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ بحسب استعمال اس لفظ کے مفہوم میں یہ تینوں امر داخل ہیں، مگر کمترین کو اس کے تسلیم میں بھی تأمل ہے، اس لیے کہ بحسب استعمال تو اس لفظ کا مفہوم صرف **دخل بها** ہے، پھر آپ فرماتے ہیں کہ اور ہوسکتا ہے کہ کسی موقع پر ان تینوں میں سے کوئی ایک یا دو پائے جائیں اور باقی نہ پائے جائیں۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ ہوسکتا ہے، مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ ان میں اول یا دوم پائے جائیں تو اس وقت بھی اس محاورہ کو بول سکیں، اس لیے کہ آپ کی منقولہ عبارت مصباح یا کہیں سے اس کا ثبوت بہم نہیں پہنچتا اور نہ کسی لغوی نے اسے ذکر کیا ہے، **والقياس في اللغة غير جائز.**

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ معتبرات لغت سے **بنی علیہا** یا **بنی بہا** کے معنی محض رخصتی ہرگز ثابت نہیں ہوتے۔

اگرچہ **بنی علیہا** یا **بہا** کے معنی کی تحقیق معتبرات لغت سے ہوچکی، لیکن ابھی ایک مرحلہ اور باقی ہے، وہ یہ کہ ’’قاموس‘‘ میں **بنى على أهله وبها** کے معنی **زفّها** اور زفاف کے معنی مولانا کے بیان کے مطابق دولہن کو گھر میں لانے یا بھیجنے کے ہیں، اور ’’منتہی الارب‘‘ میں تو ان محاوروں کا ترجمہ صاف صاف ’’آوردزن خود را بخانۂ خود‘‘ لکھا ہے، ان دونوں حوالوں سے معلوم ہوا کہ اس محاورہ کا رخصتی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

اگرچہ مذکورہ بالا تحقیق کے بعد میں اس کی چنداں ضرورت نہیں محسوس کرتا کہ ''قاموس'' کے لفظ زفَّها کی تحقیق وتشریح اور صاحب ''منتہی الارب'' کے ترجمہ کی وجہ بیان کروں؛ مگر میں دیکھتا ہوں کہ مولانا کے مضمون کا تمام تر دار و مدار انھیں دونوں حوالوں پر ہے، اس لیے یہ بھی کرنا ہی پڑا، لیکن اس کام سے پیشتر میں مولانا کی خدمت میں ایک شبہہ -جو آں جناب کی تحریر سے میرے دل میں پیدا ہوا ہے- پیش کر کے اس کے حل کا خواستگار ہوں، وہ یہ کہ آپ نے ۲۳؍ ربیع الثانی کے اہل حدیث (ص ۷) میں تحریر فرمایا ہے کہ آئندہ انشاء اللہ لفظ زفاف کی تحقیق میں لسان العرب اور قاموس اور دیگر کتب سے بالتفصیل منقول ہوگا کہ زفاف کے معنی دلہن کے گھر میں لانے یا بھیجنے کے ہیں، اور ۳۰؍ ربیع الثانی کے اہل حدیث میں جناب نے لفظ زفاف کی تحقیق فرمائی ہے، مگر اس میں کسی کتاب سے بھی زفاف کے معنی دلہن کو گھر میں لانا مذکور نہیں ہے۔ آپ کی اس تحقیق کا خلاصہ خود آپ کے الفاظ میں یہ ہے:

''تمام لغت کی کتابوں میں اس کے معنی دلہن کو دلہا کے پاس بھیجنا لکھے ہیں''۔

اس تحقیق کی رو سے زفَّهـا کے معنی -جیسا کہ آپ نے خود وحید اللغات سے نقل فرمایا ہے- یہ ہوئے کہ دولہن کو دولہا کے پاس بھیج دیا، اور بعینہٖ اسی لفظ (زفها) سے صاحب قاموس نے بنى بها کے معنی بیان کیے ہیں، لہٰذا بنى بها کے معنی بھی یہی ہوئے کہ دلہن کو دلہا کے پاس بھیج دیا، اور بـنـى بها کے یہ معنی قطع نظر اس سے کہ یہ آپ کے مقصود کے خلاف ہے (کیونکہ آپ خود اس کا ترجمہ ''زوجہ کو اپنے گھر لایا'' کرتے ہیں) یوں بھی غلط ہیں کہ بـنَـى کا فاعل زوج ہے، اور زفَّ کا زوج کے علاوہ کوئی دوسرا، اُس کے معنی لانا اور اس کے معنی بھیجنا، ان دونوں میں آسمان و زمین کا فرق ہے، سوال یہ ہے کہ صاحب قاموس نے بنى بها کے معنی زفها کیسے کر دیے؟

محترم ناظرین! شبہہ کی اس تقریر سے آپ نے معلوم کیا ہوگا کہ صاحب قاموس کا زَفَّها کے ساتھ بـنـى بها یا عـليها کا ترجمہ کرنا مستقیم نہیں، کیونکہ لغت میں زفاف کے معنی

دلہن کو شوہر کے پاس بھیجنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے، خود مولانا نے بھی زفاف کی تحقیق میں اس سے زیادہ نہیں لکھا ہے اور کمترین کو بھی باوجود تفتیش و تصفُّح تام اور کچھ نہ مل سکا، لسان العرب جو لغت کی بہت مبسوط کتاب ہے، اس میں بھی صرف اتنا لکھا ہے:

زفـفـتُ الـعَـروس وزفَّ الـعَروس يزُفُّها بالضم زَفّاً وزِفافاً وهو الوجه وأزففتُها بمعنى وأزفها وازدفَّها كل ذالک هداها.

اور قریب قریب یہی صحاح، قاموس، نہایہ، الدر النثیر، مصباح و اساس و منتہی الارب وصراح میں ہے اور بنى بها یا عليها کے معنی مولانا کے خیال سے دلہن کو اپنے گھر لانے کے اور میری ناقص تحقیق میں دخول و زفاف متعارف کے ہیں، اور ظاہر ہے کہ قاموس کا ترجمہ ہم دونوں کے خلاف ہے، اس لیے ترجمۂ قاموس کے ساتھ اعتراض مشترک الورود ہے، اور تنہا میں ہی اس کا جواب دہ نہیں ہوں، اس لیے مولانا کی خدمت میں باادب گذارش ہے: ؎

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں
تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے دل

سر دست ترجمۂ قاموس کے متعلق اس سے زیادہ میں اور کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اگر دلہن کو شوہر کے پاس بھیجنے کے علاوہ اور کوئی معنی زفاف کے لغت عرب میں نہیں ہیں، تو یہ ترجمہ غلط ہے، اور چونکہ معتبرات لغت سے ثابت ہو چکا ہے کہ بنى عليها یا بها کا معنی زفاف متعارف کے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ صاحب قاموس کو اس کا علم ہو یا وہم ہو گیا ہو کہ زَفَّهـا کے معنی دخـل بها کے بھی ہیں، اور اسی علم یا وہم کی بنا پر انھوں نے بـنـى بها یا عـليها کا ترجمہ زفها کے ساتھ کر دیا ہو وهذا غاية توجيه كلام الفيروزآبادي والله أعلم.

رہا ترجمۂ منتہی الارب، اس کے متعلق گذارش ہے کہ منتہی الارب قاموس کا ترجمہ اور اس کی تلخیص ہے، اور قاموس میں بنى بها یا عليها کے معنی زفها کیے گئے ہیں اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ زفهـا کے معنی ''دلہن کو شوہر کے پاس بھیج دیا'' کے علاوہ اور کچھ نہیں،

بلکہ خود صاحب منتہی الارب نے بھی اس کا ترجمہ لفظ زف کے تحت میں یوں کیا ہے ''فرستاد عروس بسوی شوہر''، لہٰذا زیر لفظ بنی زفھا کا ترجمہ آوردزن خود بخانۂ خود بعد تزوج محض غلط ہے، ہاں اگر صاحب منتہی کی مراد ''آوردزن خود را بخانۂ خود'' سے اس کے کنائی معنی زفاف متعارف اور رخصتی بمعنی معروف ہیں، تو قاموس کے لفظ زفھا کے ترجمہ ہونے کی حیثیت سے گو یہ غلط ہے، مگر بنی بھا کے ترجمہ ہونے کے لحاظ سے صحیح ہے، اس لیے کہ معتبرات لغت سے بنی بھا یا علیھا کا یہی ترجمہ مستفاد ہوتا ہے، مگر اس صورت میں یہ حوالہ بھی مولانا کا مثبت مدعا نہیں ہوسکتا؛ اور اگر اس سے ان کی مراد حقیقی معنی ہوں تو چونکہ بنی بھا کے یہ معنی ہم کو اور کہیں نہیں ملتے، حالانکہ اس سے کہیں زیادہ مبسوط ومطول کتب لغت، اور اُس کے مصنف سے بدرجہا زائد کثیر الاطلاع لغویین کی مصنفات ہمارے سامنے ہیں، اور صاحب منتہی نے اس کی بابت نہ کوئی شاہد پیش کیا ہے اور نہ کسی امام لغت یا کتاب کا حوالہ دیا ہے، اس لیے ہم ببانگ دہل کہتے ہیں کہ انھوں نے یہ معنی اپنے قیاس سے لکھے ہیں **والقیاس فی اللغة غیر جائز.**

یہ بھی واضح رہے کہ جوہری نے بھی بنی علیھا کا ترجمہ زفھا کیا ہے، اور صاحب صراح نے اس لفظ کا ترجمہ زفاف کردن لکھا ہے۔ فارسی میں زفاف کردن دلہن سے ہم بستری کے معنی میں ہے، اس سے اس توجیہ کی تقویت ہوتی ہے، جو صاحب قاموس کے کلام کی ہم نے کی ہے **کما لا یخفی.**

الحاصل! ان تحقیقات سے بخوبی واضح ہوگیا کہ بنی بھا یا علیھا کے معنی معتبرات لغت سے صرف زفاف متعارف ثابت ہوتے ہیں، اور اس محاورہ کے کسی دوسرے معنی کا سراغ معتبرات لغت سے نہیں لگتا، اس لیے ذیل کی حدیثوں میں جو بنی بی یا بنی بھا وارد ہوا ہے، اس سے زفاف متعارف ہی مراد ہے۔ وہ حدیثیں یہ ہیں:

عن عائشة قالت: تزوَّجني رسول الله ﷺ في شوالٍ، وبنى بي في شوالٍ، فأي نساء رسول الله ﷺ أحظَى عنده مني قال: وكانت عائشةُ تستحِبُّ أن تُدخِلَ نساءَ ها في شوال[1].

وعن عائشه أنَّ النبيَّ ﷺ تزوَّجها وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت تسع سنين، قال هشام: وأُنبِئتُ أنَّها كانت عنده تسع سنين[2].

جب معتبرات لغت سے اس محاورہ کے معنی زفاف متعارف کے سوا اور کچھ ثابت نہیں ہیں، تو ضرورت نہیں کہ ان حدیثوں میں زفاف متعارف مراد لینے کے لیے قرائن ذکر کیے جائیں، پھر بھی ہم صرف تبرعاً وتائیداً اس معنی کے قرائن ذکر کرتے ہیں۔

بنی بھا یا **بنی بي** سے زفاف متعارف مراد ہونے کا سب سے زبردست قرینہ یہ ہے، کہ خود اسی حدیث کے دوسرے دو طریقوں میں **بنی بی** کے بجائے **دخل بی** واقع ہوا ہے، ایک حماد بن زید عن ہشام کا طریق ہے، جو سنن ابی داؤد میں ہے اس کا متن یہ ہے:

قالت: تزوَّجني رسول الله ﷺ وأنا بنت سبع. قال سليمان: أو ستٍ، ودخل بي وأنا بنت تسع[3].

دوسرا عبدالرحمٰن عن ہشام والا طریق ہے، وہ مسند احمد میں ہے، اور اس کا متن یوں ہے:

قالت عائشة: تزوَّجني رسول الله ﷺ وأنا ابنة ست سنين بمكة متوفَّى خديجة، ودخل بي وأنا ابنة تسع سنين بالمدينة[4].

اور **دخل بي** زفاف متعارف کے معنی میں اتنا صاف اور شہرت پذیر ہے کہ محتاج بیان نہیں، ''مصباح'' میں صاف لکھا ہے: **كناية عن الجماع أول مرة** یعنی **دخل بھا** اول بار جماع سے کنایہ ہے، حدیث عائشہؓ کے اس طریق میں زفاف متعارف کے سوا اور کسی احتمال کی اصلا گنجائش نہیں۔

---

(۱) مسلم وغیرہ (۲) بخاری: ۲/۷۷۱

(۳) سنن ابی داود: ۱/۲۱۰ (۴) مسند احمد: ۶/۱۱۸

بنی بھا یا بنی بی سے زفاف متعارف مراد ہونے کا دوسرا زبردست قرینہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی شادی اور بنا کا واقعہ مسند احمد کی ایک روایت میں بہت تفصیل سے مذکور ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں:

فقدمنا المدينةَ فنزلنا في بني الحارث بن الخزرج في السُّنُح قالت: فجاء رسولُ الله ﷺ، فدخل بيتَنا واجتمع إليه رجالٌ من الأنصار ونساءٌ، فجاء تني أمي وإني لفي أُرجوحة بين عَذْقَين ترجَح بي، فأنزلتني من الأرجوحة ولي جُمَيمَةٌ، ففرَقَتْها ومسحتُ وجهي بشيءٍ من ماء، ثم أقبلتُ تقودني حتى وقفت بي عند الباب وإني لأنهج، حتى سكن من نفسي، ثم دخلتُ بي فإذا رسول الله ﷺ جالسٌ على سرير في بيتنا، وعنده رجالٌ ونساءٌ من الأنصار، فأجلستْني في حِجْره ثم قالت: هولاء أهلكِ فبارکَ اللهُ لکِ فيهم وبارک لهم فيکِ، فوثَب الرجال والنساء، فخرجوا، وبنى بي رسول الله ﷺ في بيتنا ما نُحِرَتْ عليَّ جَزورٌ ولا ذُبِحتْ عليَّ شاةٌ، حتى أرسَلَ إلينا سعدُ بن عبادة بجفنةٍ كان يرسل بها إلى رسول الله ﷺ إذا دار إلى نسائه وأنا يومئذٍ بنت تسع سنين[۱].

اس روایت کے یہ الفاظ قابل غور ہیں ''جب میری ماں نے مجھے رسول اللہ ﷺ کی آغوش میں بٹھایا اور دعا دی، تو انصاری مرد و عورتوں نے جلدی جلدی اٹھ اٹھ کے وہاں سے بھاگنا شروع کیا اور رسول اللہ نے میرے گھر میں مجھ سے بنا کی''۔

ترجمہ میں میں نے عربی لفظ بنا ہی رکھا ہے، غور طلب امر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے واقعہ میں بنا سے مراد اگر رخصتی ہے تو یہ روایت بآواز بلند پکار رہی ہے کہ عائشہؓ بنا کے

(۱) مسند احمد ۶/۲۱۱

لیے اپنے گھر سے باہر نہیں گئیں، بلکہ ان کے گھر میں ہی بنا کی رسم ادا ہوئی، اس لیے میں پورے وثوق سے کہتا ہوں کہ واقعہ عائشہؓ میں بنا سے مراد رخصتی ہرگز نہیں ہے، بلکہ صدیقہؓ کی ماں کا ان کو آنحضرت ﷺ - روحی فداہ - کی آغوش میں بٹھانا اور انصاریوں کا وہاں سے جلدی جلدی رخصت ہونا اور حضرت عائشہؓ کے گھر میں ہی (جو سنح میں تھا) بنا کا عمل میں آنا واضح قرائن ہیں اس بات کے کہ یہاں بنا سے مراد زفاف متعارف ہی ہے، اس کے علاوہ اور کسی معنی کا اصلاً احتمال نہیں، اس مطلب پر کہ آنحضرت کی رسم زفاف حضرت عائشہ کے مکان ہی پر عمل میں آئی، ایک زبردست تاریخی شہادت بھی موجود ہے، تاریخ ابن خلدون میں ہے: وبنى بها في منزل أبي بكر بالسنح.

اب میں چند دوسری روایات پیش کرتا ہوں جن میں بنا کا لفظ واقع ہوا ہے اور وہاں بھی یہی معنی مراد ہیں:

۱:- بخاری و مسلم میں شارف علی و حمزہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ مروی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں:

فلمَّا أردتُ أن أبتني بفاطمة بنت رسول الله ﷺ واعدتُ رجلاً من الصوَّاغين من بني قينقاع یرتحل معي فنأتي بإذخر أردت أن أبيعَه من الصواغين فأستعين به في وليمة عُرسي الحديث.

یہاں بھی ابتناء سے زفاف متعارف مراد ہے[۱] اور اس لیے کہ حضرت علیؓ ابتناء کے ساتھ ولیمہ کا بھی ارادہ کر رہے تھے اور ولیمہ کا وقت دخول کے بعد ہے یا نکاح کے بعد، اور نکاح پہلے ہی ہو چکا تھا۔

(۱) چنانچہ خاتمۃ الحفاظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے: قوله أبتني بفاطمة: أي أدخل بها والبناء الدخول بالزوجة وأصله أنهم كانوا مَن أراد ذلک بنيت له قبة فخلا فيها بأهله (پ۱۲ ص۱۳۹)

۲:- صحیحین میں بھی غزوة نبي من الأنبياء کے قصہ میں یہ الفاظ ہیں:

لايتبعني رجل قد ملک بُضْعَ امرأة وهو يريد أن يبني بها ولمَّا يَبنِ الحديث.

یہاں بھی بنـا سے زفاف متعارف ہی مراد ہے، اولاً: اس لیے کہ ایسے شخص کو غزوہ میں ساتھ نہ لے جانے میں یہ مصلحت تھی کہ اس کا دھیان ہر وقت گھر کی طرف ہوگا، اس وجہ سے جہاد میں اس کا جی نہ لگے گا، اور اگر بنا سے رخصتی مراد لی جائے تو ان نبی کے اس حکم میں کوئی مصلحت نہیں رہتی، اس لیے کہ رخصتی کے بعد بی بی کو گھر میں چھوڑ کر جہاد میں جانا اور زیادہ پریشانیٔ قلب کا باعث ہے، اس کے برخلاف دخول ہے کہ دخول کے بعد نسبۃً آدمی فارغ القلب ہوگا، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں:

والغرض ههنا من ذلک أن يتفرَّغ قلبُه للجهاد ويُقبِل عليه بنشاط، لأنَّ الذي يعقد عقده على امرأة يبقَى متعلِّق الخاطر بها، بخلاف ما إذا دخل بها فإنه يصير الأمر في حقه أخفَّ غالباً، ونظيره الاشتغال بالأكل قبل الصلاة. (پ۱۲ص۱۰۴)

اور ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

قوله: ولمَّا يبنِ بها: أي لم يدخل بها (إلى) وفي التقييد بعدم الدخول ما يفهم أنَّ الأمرَ بعد الدخول بخلاف ذلک، فلا يخفَى فرقُ ما بين الأمرين، وإن كان بعد الدخول ربما استمرَّ تعلُّقُ القلب، لكن ليس هو كما قبل الدخول غالباً. (پ۱۲ص۱۵۱)

الغرض یہاں رخصتی مراد لینا مُفَوِّت غرض حکم ہے۔

ثانیاً: اس حدیث کے ایک دوسرے طریق میں یہ الفاظ ہیں:

لا يتبعني رجل بنى داراً ولم يسكُنْها أو تزوَّج امرأةً ولم يدخل بها.

اس طریق کو ابن حجر نے نسائی و ابوعوانہ و ابن حبان سے نقل کیا ہے (پ۱۲ص۱۵۱)

۳:- سنن نسائی میں ہے:

إنَّ علياً قال: تزوَّجتُ فاطمة رضي الله عنها فقلت: يا رسول الله! ابنها[1] بي قال: أعطِها شيئاً، قال: ما عندي من شيء، قال: فأين دِرعُک الحُطَمِيَّة؟ قلت: هي عندي، قال: أعطِها إياها[2].

یہاں بھی بنـا سے مراد دخول و زفاف ہے، اولاً اس لیے کہ مہر کا مطالبہ دخول کے ارادہ کے وقت ہوتا ہے نہ صرف رخصتی کے وقت، چنانچہ اسی وجہ سے امام نسائی نے اس حدیث کے لیے یوں باب منعقد کیا ہے: **نحلة الخلوة** اور خلوت زفاف کے معنی میں ایک مشہور لفظ ہے، اور علامہ سیوطی اور سندھی نے یہاں پر بنـا کے معنی وہی بیان کیے ہیں جو اوپر معتبرات لغت سے منقول ہوئے ہیں۔

ثانیاً: حضرت علیؓ کا یہی واقعہ سنن ابی داؤد میں بایں الفاظ مروی ہے:

إنَّ علياً لما تزوَّج فاطمة بنت رسول الله ﷺ أراد أن يدخل بها فمنعه رسول الله ﷺ حتى يعطيَها شيئاً، فقال: ليس لي شيء، فقال له النبي ﷺ: أعطها درعک، فأعطاها درعه، ثم دخل بها[3].

۴:- صحاح میں نکاح صفیہ کے قصہ میں ہے:

أقام النبيُّ ﷺ بين خيبر والمدينة ثلاثاً يبني بصفية (الحديث).

یہاں بھی بنا سے زفاف مراد ہے، چنانچہ دوسری روایت میں یہ الفاظ واقع ہوئے ہیں:

إنَّ رسولَ الله ﷺ أقام على صفية بنت حيي بن أخطب

(۱) ن: ابن بي (۲) سنن نسائی: ......۹۰/ (۳) سنن ابی داود ۱/۲۱۱

بطريق خيبر ثلاثة أيام حين عرس بها الحديث[1].

اورعرَّس بها أعرَس بها(دخل بها) کے معنی میں ہے۔

یہاں پہنچ کر میں آپ کوایک باراورمولانا کے مضمون کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہوں، مولانا نے اس کی تائید میں کہ بنا بیوی کوگھر میں لانے کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، دو روایتیں پیش کی ہیں، ایک حضرت علیؓ کی آنحضرت ﷺ کی خدمت میں یہ درخواست ہے یا نبي الله متى تبنيني مولانا فرماتے ہیں کہ اس مقام پر لفظ بنا سے صحبت مخصوصہ ہرگز مراد نہیں، کیونکہ داماد اپنے خسر سے ایسی بات ہرگز نہیں کہہ سکتا (اہل حدیث ۳۰؍ربیع الثانی)۔

کمترین کہتا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر بنا سے صحبت مخصوصہ مراد نہ ہو، جب بھی قصۂ عائشہؓ میں مسند احمد وسنن ابی داؤد کی روایتوں کی وجہ سے لفظ بنى بي کے معنی صحبت مخصوصہ ہی ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں بھی بنا سے صحبت مخصوصہ مراد ہے، اس لیے کہ یہ حضرت علیؓ کی بالفاظ دیگر وہی درخواست ہے جو سنن نسائی کے حوالہ سے لکھی جاچکی ہے اور وہاں بتلایا جاچکا ہے کہ یہاں بنا سے زفاف مراد ہے، رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ داماد خسر سے ایسی بات ہرگز نہیں کہہ سکتا، اس کے متعلق گزارش ہے کہ لفظ بنا کی تحقیق میں لکھا جاچکا ہے کہ یہ لفظ صحبت مخصوصہ سے کنایہ ہے، اس معنی میں صریح نہیں ہے، اور شرم کی باتوں کو کنایات کے ذریعہ سے بیان کرنا بوقت ضرورت متعارف ہے، شاید مجھے بتلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ غایت درجہ کی شرم کی باتوں کا کنایات میں بیان کرنا بکثرت احادیث میں پایا جاتا ہے۔

مولانا نے دوسری روایت یہ لکھی ہے: وفيه فلعلَّه قال قبل أن يبني أي قاله ابن عمر قبل البناء وروي أن يبتني أي يتزوج. مولانا فرماتے ہیں کہ اس روایت میں بھی ابتناء بمعنی بیوی کرنے یا بیوی کوگھر میں لانے کے معنی میں ہے اور صحبت مخصوصہ ہرگز مراد نہیں، کیونکہ جب نہ شادی ہوئی نہ بیوی گھر میں تو صحبت کیسی؟ (اہل حدیث

(۱) نسائی: ۹۲/۲

۳۰؍ربیع الثانی)۔

کمترین کہتا ہے کہ مولانا کا اخیر فقرہ صحبت مخصوصہ کے مراد نہ ہونے کی علت ہے اور میں اُس کے سمجھنے سے قاصر ہوں، مجھے امید ہے کہ مولانا اس کی توضیح فرمائیں گے۔ میں تو یہاں بھی بنا سے زفاف ہی مراد لیتا ہوں اور اس میں کوئی خرابی محسوس نہیں کرتا۔

اس کے بعد اب میں ان روایتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، جن میں یہی واقعہ ذرا بدلے ہوئے الفاظ میں مذکور ہے، ان میں سے ایک روایت وہ ہے جس میں أسلمنني إليه واقع ہوا ہے، وہ روایت بھی صحیحین کی ہے، بخاری کے الفاظ میں یہاں نقل کی جاتی ہے:

عن عائشة قالت: تزوَّجني رسول الله ﷺ وأنا بنت ست سنين، فقدمنا المدينةَ فنزلنا في بني الحارث بن الخزرج فوُعِكتُ فتمرَّق شعري فوفى جميمةً، فأتتني أمي أم رومان وأنا لفي أرجوحة ومعي صواحب لي، فأتيتها لا أدري ما تريد مني، فأخذت بيدي، فوقفتني على باب الدار، فإذا نسوةٌ من الأنصار في البيت، فقلن: على الخير والبركة على خير طائر، فأسلمتْني إليهن، فأصلحْنَ من شأني، فلم يرعني إلا رسول الله ﷺ ضحًى، فأسلمنني إليه، وأنا يومئذٍ بنت تسع سنين.

مولانا نے اس روایت کو نقل کرکے أسلمنني إليه کا ترجمہ یوں فرمایا ہے: ''ان عورتوں نے مجھے آپ کے حوالہ کردیا''۔

پھر ہلالین کے درمیان لکھتے ہیں: ''یعنی آپ کے ساتھ روانہ کردیا''۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

''اس روایت سے بس اسی قدر معلوم ہوسکتا ہے کہ انصاری عورتوں نے عائشہؓ کو آنحضرت ﷺ کے حوالہ کرکے آپ کے ساتھ کردیا اس سے زیادہ کچھ بھی مذکور نہیں''۔

اور فرماتے ہیں:

’’صحیحین کی اس روایت میں حضرت عائشہ کے اپنے الفاظ أسلمنني إليـه کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ان عورتوں نے مجھ (عائشہ) کو آنحضرت ﷺ کے حوالہ کردیا، پس باقی روایتوں میں جو الفاظ وارد ہیں، ان سب سے یہی مراد ہوگی کہ آنحضرت ﷺ کے گھر حضرت عائشہ لائی گئیں بغیر معنی کنائی کے‘‘۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ أسلمنني إليه کے حقیقی معنی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ عورتوں نے مجھ (عائشہؓ) کو آپ کے حوالہ کردیا اور اس روایت میں اس سے زیادہ اور کچھ مذکور نہیں، پھر معلوم نہیں مولانا نے ان الفاظ کا مطلب یہ کیسے بیان کیا کہ (یعنی آپ کے ساتھ روانہ کردیا) میری غرض یہ ہے کہ اس روایت سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے گھر میں جو انصاری عورتیں تھیں، انھوں نے حضرت عائشہؓ کو بنایا سنوارا، چاشت کے وقت آنحضرت ﷺ وہیں تشریف لائے اور ان عورتوں نے حضرت عائشہ کو وہیں آپ کے حوالہ کردیا، اس کے بعد حضرت عائشہؓ کو آنحضرت ﷺ اپنے گھر لے گئے، یا کیا کیا، اس میں کچھ مذکور نہیں۔

اس کے بعد صحیح مسلم کے الفاظ سامنے رکھئے اس میں بھی یہی تمام باتیں مذکور ہیں، مگر اس میں ان باتوں کے ذکر سے پیشتر اتنے الفاظ زائد ہیں:

وبنى بي وأنا ابنة تسع سنين قالت: فقدمنا المدينة (الحديث)

مولانا نے فرمایا ہے اس روایت میں بنى بي الخ کے بعد جو کچھ مذکور ہے وہ اسی کی تفصیل ہے، میں بھی کہتا ہوں کہ بے شک وہ سب اس کی تفصیل ہی ہے، جس کا خلاصہ میں اپنے الفاظ میں پیش کرتا ہوں:

’’حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ نو برس کی عمر میں میری رسم بنا عمل میں آئی، بنا کی صورت یہ ہوئی تھی کہ چند انصاری عورتیں ایک گھر میں جمع تھیں، میری ماں نے مجھے ان کے حوالہ کیا انھوں نے مجھے دعا دی، پھر میرا سر دھویا اور مجھے بنایا سنوارا، دفعۃً آنحضرت ﷺ

چاشت کے وقت تشریف لائے اور ان عورتوں نے مجھے آپ کے حوالہ کردیا‘‘۔

اس سے صاحب ذوق سلیم سمجھ سکتا ہے کہ بناء عائشة میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوا، کہ وہ اپنے گھر میں آنحضرت ﷺ کے حوالہ کی گئیں اور وہ آپؐ کے گھر نہیں لائی گئیں، چنانچہ یہ روایت مسند احمد میں بھی ہے اور اس میں صاف موجود ہے: بنى بي رسول الله ﷺ في بيتنا یعنی آنحضرت ﷺ نے میرے گھر میں مجھ سے بنا کیا، صحیحین اور مسند احمد کی یہ روایتیں سامنے رکھئے، ان سے واضح طور پر معلوم ہوگا کہ بنا کے لیے حضرت عائشہؓ اپنے گھر سے باہر نہیں گئیں، بلکہ ان کی رسم بنا ان کے گھر میں ہی پوری ہوئی؛ اگر بنا کے معنی رخصتی کے ہیں تو اپنے گھر میں ہی رخصتی کے کیا معنی؟ ہاں اگر زفاف کے معنی میں ہو تو وہ البتہ عائشہؓ کے گھر میں ہوسکتا ہے، اس لیے میں پورے وثوق اور کامل یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ بناء عائشة کے واقعہ میں بنا سے مراد زفاف متعارف ہی ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا تو الفاظ زُفَّت إليـه (مسلم) أُدخلت عليه (بخاری) أدخلت عليه (نسائی) سے بھی زفاف متعارف مراد ہونے میں کیا شک ہوسکتا ہے؟ یہ بالکل صحیح ہے کہ زُفَّتُ إليه یا أدخِلَتُ عليه کا مفہوم صرف اتنا ہی ہے کہ عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاس بھیجی گئیں، یا آپ پر داخل کی گئیں، اور اتنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے بعد زفاف متعارف بھی ہو، مگر اتنے سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ زفاف متعارف نہیں ہوا، بلکہ یہ روایتیں ان دونوں باتوں سے بالکل ساکت ہیں، اس لیے یہ الفاظ اُن الفاظ کے بالکل منافی نہیں ہیں، جو مثبت زفاف متعارف ہیں، غاية ما في الباب یہ کہ مثبت زفاف روایتوں میں ان روایتوں کے اعتبار سے ایک زیادتی ہوگی و مثل هذه الزيادة مقبولة اتفاقاً۔ اگر کوئی یہ کہے کہ روایات زفت إليه و أدخلت عليه چونکہ مثبت زفاف متعارف نہیں ہیں، اس لیے روایات بنى به وغیرہ بھی اسی پر محمول ہوں گی، تو میں کہوں گا کہ ایسا کہنا درحقیقت ان روایتوں کا رد کرنا ہے اور قاعدۂ محدثین کے بالکل خلاف ہے، اس لیے کہ روایات قاصرہ روایات زائدہ پر محمول ہوا کرتی ہیں نہ کہ اس کے عکس، ہاں اگر

روایات زائدہ ضعیف ہوں تو اس صورت میں روایات قاصرہ کو ترجیح ہوتی ہے **کما لا یخفی علی المتضلّع من علوم الحدیث**، الغرض روایات **زفت إلیه وأدخلت علیه** پر مثبت زفاف روایتیں ہرگز محمول نہیں ہوسکتیں، بلکہ اس کے برعکس مثبت زفاف روایتوں پر یہ روایتیں محمول ہیں۔

چونکہ مولانا کا خیال ہے کہ امام بخاری علیہ الرحمہ کے ذہن میں بھی **بنا** کے معنی رخصتی کے ہیں، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ صحیح بخاری کے تراجم ابواب سے امام بخاری کا جو خیال میں نے معلوم کیا ہے، اس کو بھی ہدیۂ ناظرین کردوں، میں نے جہاں تک غور کیا اسی نتیجہ پر پہنچا کہ امام بخاری بھی ہماری طرح **بنا** کے معنی زفاف متعارف ہی سمجھ رہے ہیں۔

سنئے! امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب منعقد کیا ہے: **باب من أحب البناء قبل الغزو** اور اس کے ماتحت یہ حدیث روایت فرمائی ہے:

غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بُضعَ امرأة وهو يريد أن يبني بها ولم يبن بها.

اس حدیث کو میں اوپر نقل کر کے بتلا چکا ہوں کہ دو وجہوں سے اس میں بنا سے مراد زفاف متعارف ہے، پس حدیث میں جس بنا کا ذکر ہے اسی کے استحباب کا باب امام بخاری نے منعقد کیا ہے، اس لیے کہ حدیث ترجمة الباب کی دلیل ہے، تو اگر ترجمہ میں بنا سے کچھ اور مراد ہو اور حدیث میں کچھ اور، تو تقریب ناتمام ہوگی، اس لیے ترجمۃ الباب میں بھی بنا سے زفاف متعارف ہی مراد ہے۔

اسی طرح ایک اور باب یوں منعقد کیا ہے: **باب البناء في السفر**، یہاں اگر بنا سے مراد رخصتی ہو تو سفر میں دلہن کو اپنے گھر میں لانے کا کیا مطلب؟ علاوہ بریں اس کے ماتحت امام بخاری نے **بناء صفية** کا واقعہ نقل فرمایا ہے، اور اوپر بیان کر چکا ہوں کہ صفیہؓ کے واقعہ میں بنا سے مراد قطعاً دخول وزفاف ہے، اور جب حدیث میں بنا سے مراد زفاف ہے، تو ترجمۃ الباب میں بھی زفاف ہی مراد ہوگا، ورنہ ترجمۃ الباب وحدیث میں کوئی تعلق نہ

ہوگا، اور انھیں دونوں تراجم کے درمیان میں **باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين** واقع ہے، اور **باب البناء في السفر** کے متصل ہی **باب البناء بغير مركب ولا نيران** پایا جاتا ہے۔ امام بخاری کے اس صنیع سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان دونوں ترجموں میں بھی بنا سے ان کی مراد دخول وزفاف ہی ہے، **والله أعلم بمراد عباده**۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مقام پر امام بخاری نے یہ باب منعقد کیا ہے: **باب الدعاء للنساء اللاتي يَهدِين العَروس** اور اس کے ماتحت حضرت عائشہؓ کا یہی اثر مختصراً روایت کیا ہے اور حضرت عائشہؓ کو عروس قرار دیا ہے، اور عروس میاں، بیوی کو (پہلی بار ملنے کے وقت) کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

العَروس اسم للزوجين عند أول اجتماعهما (پ۲۱ص۸۹)۱

اور علامہ عینی نے ابن الاثیر سے نقل کیا ہے:

يقال للرجل عروس كما يقال للمرأة وهو اسم لهما عند دخول أحدهما بالآخر (ج۹ص۱۴۱)۔

اس سلسلۂ کلام میں یہ بتادینا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ بنا کے جو معنی ہم نے ذکر کیے ہیں، اس کے خلاف کسی متقدم یا متاخر عالم سے منقول نہیں، بلکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے کافۂ علماء اسلام قدیماً وحدیثاً **بنا** کے وہی معنی مراد لیتے ہیں جو اوپر لکھے گئے، اس لیے میں کہہ سکتا ہوں ۔

نہ تنہا اندر ایں میخانہ مستم   جنید و شبلی و عطار شد مست

اس سلسلہ میں سب سے پہلے راس المحدثین حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا اسم گرامی پیش کرتا ہوں، آپ نے حدیث عائشہ میں **بنا** سے دخول وزفاف مراد لیا ہے، اور اس پر اپنے اس مسئلہ کی بنیاد رکھی ہے کہ نو برس کی عمر میں بی بی دخول وزفاف پر مجبور کی جاسکتی ہے، چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں:

أما وقت زفاف الصغيرة والدخول بها: فإن اتّفق الزوجُ

والولي على شيء لا ضرر فيه على الصغيرة عُمِل به، وإن اختلفا، فقال أحمد وأبو عبيد: تُجبَر على ذلك بنتُ تسعِ سنين دون غيرها، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة: حدُّ ذلك أن تطيقَ الجِماعَ، ويختلف باختلافهن ولا يُضبَط بسن، وهذا هو الصحيح. وليس في حديث عائشة تحديد ولا المنع من ذلك فيمن أطاقتْه قبل تسع ولا الإذن فيه لمن لم تُطِقْه، وقد بلغتْ تسعاً، قال الداؤدي: وكانت عائشة قد شبَّتْ شباباً حسناً[1].

اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس حدیث میں بنا کے معنی دخول لینے میں امام احمد کے ساتھ ابوعبید امام لغت بھی ہیں، اور اسی سے امام نووی کا بھی خیال معلوم ہو گیا کہ وہ بھی بنا کو دخول ہی کے معنی میں لے رہے ہیں، کیونکہ امام احمد کے استدلال کے جواب میں وہ بجائے اس کے کہ یہ کہیں کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ نو برس کی عمر میں دخول بھی ہوا تھا، یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے تحدید ثابت نہیں ہوتی، نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ داؤدی شارح بخاری بھی بنا کو دخول کے معنی میں لے کر نو برس کی عمر میں قابل دخول ہو جانے کے استبعاد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عائشہ صدیقہؓ کی اٹھان اچھی تھی اور ان کی نشو ونما بہت خوبی سے ہوئی تھی۔

امام احمد کا یہی استدلال مجمع البحار میں بھی مذکور ہے، علامہ محمد طاہر فرماتے ہیں:

بنى بها وهي بنت تسع أخذ به أحمد فقال: تجبر عليه وهي بنت تسع، وقال الثلاثة: حدُّه أن تطيقَ الجماعَ وذا يختلف باختلافهن فلا يُحدُّ لِسِنٍّ وكانت عائشةُ شبَّت شباباً حسناً[2].

امام نووی کا جو خیال اوپر مذکور ہوا وہ ایک دوسری طرح بھی ثابت ہوتا ہے، وہ یہ

(١) نووی شرح مسلم: ١/٤٥٦ (٢) تکملہ: ١/٢٠

ہے کہ صحیح مسلم میں اس حدیث ''وبنى بي في شوال فأي نساء رسول الله ﷺ كان أحظى عنده مني'' الحدیث کے لیے یہ باب منعقد کیا ہے: باب استحباب التزوُّج والتزويج في شوال واستحباب الدخول فيه، اگر بنی بی کے معنی محض رخصتی کے ہوں تو حدیث کے کسی لفظ سے بھی شوال میں دخول کا استحباب نہیں ثابت ہوتا، اور باب کے اتنے حصہ اور حدیث میں کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا، اس لیے یقیناً امام نووی بنی بی کے معنی دخل بی کرتے ہیں اور اس سے شوال میں دخول کا استحباب ثابت کرتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

فيه استحباب التزوج والتزويج والدخول في شوال وقد نصَّ أصحابُنا على استحبابه واستدلُّوا بهذا الحديث، وقصدتْ عائشة بهذا الكلام ردَّ ما كانت الجاهلية عليه وما يتخيَّلُه بعض العوامِّ اليومَ مِن كراهة التزوج والتزويج والدخول في شوال وهذا باطل لا أصل له، وهو من آثار الجاهلية، كانوا يتطيَّرون بذلك لما في اسم شوال من الإشالة والرفع[1].

یعنی اس حدیث سے شوال میں اپنا یا غیر کا نکاح کرنا اور دخول (زفاف متعارف) مستحب ثابت ہوتا ہے، اور عائشہ صدیقہؓ نے اس کلام سے جاہلیت کی اس رسم کی تردید فرمائی ہے کہ وہ لوگ شوال میں شادی بیاہ اور زفاف کو مکروہ سمجھتے تھے الخ۔

ناظرین غور فرمائیں کہ اگر بنى بي کے معنی دخل بي کے نہیں ہیں، تو کس لفظ سے شوال میں دخول (زفاف) کا استحباب ثابت ہوتا ہے؟ اور کس لفظ سے حضرت عائشہؓ جاہلیت کے خیال (کراہت دخول در شوال) کی تردید فرماتی ہیں؟ مجھے نہایت حیرت ہے کہ مولانا اپنے مضمون میں امام نووی کا یہ کلام نقل فرما کر لفظ دخول کا ترجمہ نہیں فرماتے، یا اس کا ترجمہ عروس کا لانا یا عروس کو سسرال بھیجنا فرماتے ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ:

(١) نووی: ١/٤٥٦

''اگر حضرت عائشہ کے ذہن میں بنی بي سے اپنی رخصتی مراد نہیں تو وہ جاہلیت کی رسم کے مقابلہ میں اپنی نصیبہ وری اور بہرہ اندوزی کو ذکر نہیں کرسکتیں، کیونکہ شوال میں جماع مخصوص معیوب نہیں جانا جاتا تھا، صرف عقد نکاح اور رخصتی کو معیوب ومکروہ جانتے تھے''[1]۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ مولانا نے یہ کہاں سے لکھ دیا کہ شوال میں جماع مخصوص اہل جاہلیت کے یہاں معیوب نہ تھا، حالانکہ شرح مسلم کی جو عبارت آپ نے نقل فرمائی ہے، اس میں صاف موجود ہے کہ وہ دخول کو بھی شوال میں مکروہ سمجھتے تھے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ اہل جاہلیت ابتداءً جماع (زفاف) کو مکروہ جانتے ہوں، پھر جب بی بی رہنے سہنے لگے اس وقت جماع کو مکروہ نہ جانتے ہوں، اور یہی قرین قیاس ہے۔ اس صورت میں حضرت عائشہؓ بنی بی سے جو صرف ابتداءً جماع کے موقع پر بولا جاتا ہے، اہل جاہلیت کے ابتداءً جماع کی کراہت کی تردید فرماتی ہیں، رہی شوال میں محض رخصتی کی کراہت اس کی تردید کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ یہ کہیں سے نہیں ثابت ہوتا کہ ہندوستان کی طرح عرب میں بھی خالی خولی رخصتی کا رواج تھا، یہ بھی ذہن نشیں کرلینا چاہئے کہ رسم کے طور پر بہت سی باتیں ابتداءً مکروہ سمجھی جاتی ہیں، مگر بقاءً مکروہ ومعیوب خیال نہیں کی جاتیں، ہمارے اطراف میں محرم کے دہے اور بارہ وفات اور صفر میں پہلے پہلی دلہن کی رخصتی اور اس کا اپنے شوہر کے پاس جانا جہال میں رسماً مکروہ سمجھا جاتا ہے، مگر جب رہنے سہنے لگے تو اس وقت یہ باتیں مکروہ نہیں جانی جاتیں۔

میں اصل مطلب سے دور جانکلا، اب مقصود کی طرف عود کرتا ہوں۔

ناظرین! امام نووی کا خیال تو آپ معلوم کرچکے، اب سنئے کہ خاتمۃ الحفاظ حافظ ابن حجر بھی بناء عائشۃ کا وہ مطلب لیتے ہیں جو امام نووی وغیرہ، چنانچہ فتح الباری میں انھوں نے بناء عائشۃ کے قصہ میں بنی بی کے معنی ایک دوسری بات کے ضمن میں صحاح

(۱) اہل حدیث: ۲۳ ربیع الثانی

سے وہی نقل فرمائے ہیں، جو ہم نے کتب لغت سے لکھے ہیں، اور نیز اسی باب کی شرح میں مسند احمد سے بناء عائشۃ کی تفصیلی روایت کا اخیر حصہ نقل کیا ہے، جس میں یہ لفظ واقع ہیں: بنی بي رسول الله ﷺ في بيتنا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس واقعہ میں بنا سے زفاف ہی مراد ہے، اور ایک مقام میں فرماتے ہیں:

وإذا ثبت أنه بنى بها في شوال من السنة الأولى من الهجرة قوي قول من قال إنه دخل بها بعد الهجرة بسبعة أشهر (پ۱۵ص۲۶۶)۔

اس عبارت سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنا سے دخول مراد لے رہے ہیں، اور قصۂ عائشہؓ کے علاوہ دوسری جگہوں میں وہ بنا کے معنی صاف دخول بیان کرتے ہیں۔

علامہ عینی جو فن حدیث میں امام ہونے کے ساتھ حافظ لغت بھی ہیں (بغیۃ الوعاۃ) وہ بھی بنا کے معنی دخول لکھتے ہیں، اور اس واقعہ میں بنی بي سے دخل بي سمجھتے ہیں، باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين کے تحت لکھتے ہیں:

قيل: لا فائدة في هذه الترجمة، قلت: بلى، فيها فائدة وهي بيان أنَّ من تزوَّج صغيرةً ينبغي أن لا يبني بها إلا وقد تمَّ عمرُها تسعَ سنين، لأنَّ النبي ﷺ بنى بعائشة وعمرها تسع سنين وهو الأصح، وإن كان عند الفقهاء الاعتبار الطاقةَ فإن لم تُطِق لا يبني بها ولو كان عمرها تسعَ سنين وإن أطاقت بأن كانت عَبلةً وعمرها ثمان سنين يبني بها[1].

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ عینی یہاں بنا سے دخول مراد لیتے ہیں اس لیے کہ اعتبار طاقت یا عدم اعتبار طاقت کو مسئلہ دخول سے تعلق ہے نہ کسی اور چیز سے، اور ایک

(۱) عمدۃ القاری: ۹/۴۴۳

جگہ بالکل صاف لکھا ہے:

ثم دخل رسول الله ﷺ بعائشة بالسُّنح في منزل أبي بكر وكان بعد الهجرة بسبعة أشهر أو ثمانية أشهر، واختلفوا في سِنِّها يومئذٍ، فقال الواقدي: كانت بنتَ ستِّ سنين، وعن ابن عباس: سبع سنين، والأصحُّ أنها كانت بنتَ تسع سنين.

اس کے بعد فرماتے ہیں:

واختلفوا في أي شهر دخل بها؟ فذكر البلاذري أنه في رمضان، وعن ابن إسحاق والطبري: في ذي القعدة بعدَ مقدَمِه المدينةَ بثمانية أشهر. والأصح أنَّه في شوال لما روى مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن عائشة قالت: تزوَّجني رسول الله ﷺ في شوال، وبنى بي في شوال الحديث[1].

ان دونوں حوالوں سے واضح ہوگیا کہ حضرت عائشہؓ جس واقعہ کا ذکر ان الفاظ بنى بي وأنا ابنة تسع اور بنى بي في شوال میں کرتی ہیں، وہ عینی کے نزدیک بھی ان کے دخول وزفاف ہی کا واقعہ ہے، چنانچہ امام بخاری کے اس ترجمۃ الباب "باب تزويج النبي ﷺ عائشة وقدومها المدينةَ وبنائه بها" کے لفظ بنائه کی شرح بھی انھوں نے دخول کے ساتھ کی ہے، فرماتے ہیں:

والأصل في هذا أنَّ الداخلَ على أهله يضرب عليه قبةً ليلة الدخول، ثم قيل لكل داخل بأهله بانٍ بأهله[2].

الحاصل! ان حوالوں سے آپ نے معلوم کیا کہ تمام علماء راسخین بناء عائشہؓ کا مطلب بیان کرنے میں متفق اللفظ ہیں۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ بناء عائشة کا مذکورہ بالا معنی سمجھنے والوں میں ابوعبید قاسم بن سلام بھی ہیں، سیوطی فرماتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے میں ہر

(۱) عینی: ۹۵/۸ (۲) ایضاً: ۹۵/۹

فن کے امام تھے، اور انھیں میں علامہ عینی بھی ہیں جو سیوطی کے بیان کے مطابق ان اوصاف کے جامع تھے:

كان إماماً عالماً علامةً عارفاً بالعربية والتصريف وغيرهما حافظاً للغة كثيرَ الاستعمال لحُوشيِّها.

غرضیکہ فن لغت کے ماہرین بنا کا یہ مطلب سمجھتے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ شروح حدیث کا ذخیرہ میرے پاس موجود نہیں ہے، ورنہ میں اپنے دعویٰ کی صداقت میں بہت سے حوالے لکھتا اور بناء عائشة کا یہ مطلب سمجھنے والوں کی ایک طویل فہرست پیش کرتا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ نو ہی سال کی عمر میں حضرت عائشہ صحبت مخصوصہ کے قابل کیسے ہوگئی تھیں؟ اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس عمر میں کسی لڑکی کا صحبت مخصوصہ کے قابل ہونا محال نہیں ہے، ہاں اس میں شک نہیں کہ ایسا شاذ ونادر ہوا کرتا ہے، جو لڑکیاں ناز ونعم میں پرورش پاتی ہیں اور ان کا نشو ونما اچھا ہوتا ہے، وہ جلد جوان ہوجاتی ہیں، حضرت عائشہؓ کا نشو ونما ایسا ہی ہوا تھا، چنانچہ شارح داؤدی لکھتے ہیں:

وكانت عائشة قد شبَّت شباباً حسناً.

نیز حضرت عائشہؓ کی والدہ محترمہ کو بہت زیادہ خیال تھا کہ عائشہؓ جلد از جلد آنحضرت ﷺ کے راحت واطمینان کا سبب بن سکیں، اس وجہ سے ان کو بہترین غذائیں تو دیتی ہی ہوں گی، اس کے ساتھ دواءً فربہی وتسمین کے لیے کھجوروں کے [ساتھ] کھیرے کھلاتی تھیں، چنانچہ سنن ابی داؤد وابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کا زبانی بیان ہے:

عن عائشة قالت: أرادت أمي أن تسمنني لدخولي على رسول الله ﷺ فلم أقبَلْ عليها بشيءٍ مما تريد حتى أطعمتْني القِثَّاء بالرطب فسمِنتُ عليه كأحسن السمن[1].

ابن ماجہ کے الفاظ میں یہ روایت یوں ہے:

(۱) (ابوداؤد: ۹۸/۲)

كانت أمي تعالجني للسُّمنة تريد أن تدخلني على رسول الله ﷺ فما استقام لها ذلك حتى أكلتُ القِثَّاء بالرطب فسمِنتُ كأ حسن سمنة[1].

اس روایت سے ان باتوں کا پتہ چلتا ہے:

۱-ام رومان نے حضرت عائشہؓ کی فربہی کی بہت تدبیریں کیں۔

۲-ان کی یہ تدبیریں صرف آنحضرت ﷺ کی خانہ آبادی کے خیال سے تھیں۔

۳-حضرت عائشہؓ کو رطب کے ساتھ قثاء کھلایا تو وہ خوب موٹی تازی ہوگئیں۔

۴-سمِنتُ علیه میں علیه کی ضمیر لفظ رسول اللہ کی طرف راجع ہے، جو اس معنی کو مفید ہے کہ عائشہؓ آپ کے پاس موٹی تازی ہو کر گئیں اور وہ آپ کے پاس جانے کے قابل ہوگئیں۔

عائشہ صدیقہؓ کے اس زبانی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے ایک صاحب طبع سلیم بلا تردد یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ بناء عائشه کے قصہ میں بنا سے دخول وزفاف مراد ہے اور نو برس کی عمر میں وہ بلاشبہہ اس قابل ہوگئی تھیں۔

میری اِس تقریر سے مولانا کے اُس کلام کی عدم استقامت بھی ظاہر ہوگئی، جس سے آپ نے امام داؤدی کی توجیہ کو رد کیا ہے، مولانا کا وہ کلام یہ ہے:

''وہ (امام داؤدی) زمانۂ رسالت بلکہ عہد صحابہ سے بہت متاخر ہیں، حضرت عائشہؓ کی بات کو بغیر کئی واسطوں کے ذکر نہیں کر سکتے، اور معلوم ہے کہ وہ اس خبر کو روایت سے بیان نہیں کرتے، بلکہ جو بات سابقاً دل میں بیٹھی ہوئی تھی اپنے قیاس سے اس کی توجیہ بناتے ہیں''۔

وجہ عدم استقامت یہ ہے کہ امام داؤدی نے یہ توجیہ چاہے اپنے قیاس ہی سے کی ہو، مگر فی الواقع ان کا قیاس خود عائشہؓ کا زبانی بیان ہے کما مر، لہٰذا اب اس کے تسلیم سے چارہ

(۱) ابن ماجہ: ۲۴۶

نہیں۔

جب یہ محقق ہوگیا کہ بناء عائشة سے مراد دخول ہی ہے اور یہ کہ حضرت عائشہ نو سال کی عمر میں اس قابل ہوگئیں تھیں، تو میں اتنا اور بتا کر کہ صدیقہؓ نے اپنا واقعہ زفاف کیوں بیان کیا؟ اس تحریر کو ختم کرتا ہوں۔

مولانا کا یہ بھی خیال ہے کہ:

''اگر بنا کے معنی دخول ہوں تو حضرت عائشہ کو اس کے بیان کی حاجت نہیں، کیونکہ نہ تو اس سے کسی شرعی مسئلہ کا تعلق ہے اور نہ حفاظت تاریخ کا فائدہ، جو کچھ ہے سمجھ کا پھیر ہے''۔

مگر آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ بنا سے دخول مراد لینے والا بھی معارضہ بالمثل کے طور پر کہہ سکتا ہے، کہ اگر بنا کے معنی رخصتی ہوں تو حضرت عائشہؓ کو اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس سے نہ تو کسی شرعی مسئلہ کا تعلق ہے اور نہ حفاظت تاریخ کا فائدہ۔ اگر اس کے بعد بنا سے رخصتی مراد لے کر اس کے بیان کا کوئی فائدہ یا اس سے کسی شرعی مسئلہ کا تعلق بتایا گیا، تو بنا سے دخول مراد لینے والا بھی بیان واقعہ کے فوائد یا اس سے کسی زبردست شرعی مسئلہ کا تعلق بیان کر سکتا ہے۔

محترم ناظرین! بعینہ یہی سوال امام بخاری پر وارد کیا گیا تھا کہ باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين کے انعقاد کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب علامہ عینی نے شرح بخاری میں دیا ہے، امام بخاری کی طرف سے جو جواب علامہ نے دیا ہے، وہی جواب ہماری طرف سے بھی کفایت کرتا ہے، علامہ کی اصل عبارت نقل کر چکا ہوں، یہاں اس کا خلاصہ اپنے الفاظ میں درج کرتا ہوں، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ جو شخص کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کرے، تو اس کو چاہئے کہ جب تک اس لڑکی کی عمر نو سال پوری نہ ہو جائے اس وقت تک اس سے دخول نہ کرے، اس لیے [کہ] آنحضرت ﷺ نے عائشہؓ سے صحبت مخصوصہ اسی وقت کی تھی جب ان کی عمر نو سال ہوگئی، هذا

معنی کلام العلامة.

عینی کے کلام سے معلوم ہو گیا کہ حضرت عائشہؓ کا اپنا واقعہ بیان کرنا ایک شرعی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے اور آپ کو یاد ہو گا اس واقعہ سے امام احمد، ابوعبید بھی یہی مسئلہ ثابت کرتے ہیں، ہاں اور فقہاء البتہ نو سال کی عمر میں بجبر دخول کو اس سے ثابت نہیں مانتے، اس لیے کہ ان کے نزدیک طاقت کا اعتبار ہے، مگر ان کے خیال سے اس واقعہ سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے، کہ نو برس کی عمر میں بھی اگر کوئی لڑکی قابل تحمل ہو جائے، تو اس سے دخول جائز ہے، کیونکہ عائشہؓ سے اس عمر میں صحبت مخصوصہ کے جواز کی علت ان کا اس عمر میں قابل تحمل وصاحب طاقت ہو جانا ہے۔

اتنا تو ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے جن میں صرف **بنى بي وأنا ابنة تسع سنين** وارد ہے، اور جن روایتوں میں **في شوال** یا **في بيتنا** وارد ہے، ان سے ایک ایک مسئلے اور ثابت ہوتے ہیں، مقدم الذکر سے تو یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ شوال میں بیاہ شادی اور زفاف کو مکروہ سمجھنے کی رسم بالکل بے اصل اور باطل ہے اور عہد جاہلیت کے آثار میں سے ہے۔ نبی کریم ﷺ نے جس طرح جاہلیت کی اور بدرسموں کو مٹایا ہے، اسی طرح عائشہؓ سے شوال میں صحبت مخصوصہ کر کے اس رسم کی عملاً تردید فرمائی ہے اور آپ نے اس سے یہ بتلا دیا ہے کہ موثر حقیقی بجز خدا کے اور کوئی نہیں۔

اور موخر الذکر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دلہن کے اپنے گھر اُس سے دخول کرنا اور رسم زفاف کا مرد کی سسرال ہی میں پورا ہونا شرعاً بے حیائی کی بات نہیں ہے، اگرچہ بظاہر نظر بے شرمی کی بات معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض بلاد میں مرد کا اپنی سسرال صرف جانا بلکہ ادھر سے گزرنا بھی معیوب خیال کیا جاتا ہے، مگر رسول کریم ﷺ کا یہ فعل اس رسم کی کھلی تردید کرتا ہے۔

مسند احمد کی روایت میں **بنى بي رسول الله** ﷺ کے بعد اتنے لفظ اور بھی زائد ہیں:

ما نُحِرَتْ عليَّ جَزورٌ ولا ذُبِحَتْ عليَّ شاةٌ.

اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ زفاف سے پہلے یا زفاف کے بعد بکری یا اونٹ کا ذبح کرنا اور دعوتیں کرنا شرعاً کوئی ضروری امر نہیں ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ مباح رسوم کے بھی ایسے پابند نہ تھے کہ ان کے بدون اصل کام ملتوی رکھیں، چہ جائیکہ غیر مباح رسوم۔ اس میں تنبیہ ہے آج کل کے پابند رسوم لوگوں کو جن کے نزدیک ادائے رسوم کے بدون کوئی رسوم کرنا گناہ کبیرہ سے کم نہیں، مختصر طریقہ پر یہ چند مسائل لکھے گئے ہیں، اگر تعمّق و اِمعانِ نظر سے کام لیا جائے تو انشاء اللہ اور مسائل بھی ماخوذ ہو سکیں گے۔

ناظرین کرام! کاموں کی کثرت وقلت فرصت اور کچھ ناسازی طبع کی وجہ سے امید نہ تھی کہ یہ ناقص مضمون قلم بند ہو سکے، مگر غنیمت ہے کہ بڑی عجلت میں کسی صورت سے ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں قلم بند ہو گیا۔

والحمد لله في الآخرة والأولى، والمأمول من ذوي الخبرة وأولي النُّهَى أن يستُروا الخلَلَ ويعفوا عن الزلَل ويسحَبُوا عليه ذيلَ العفو فقلَّما يخلو إنسان من نسيان وسهو.

ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

مدرس دار العلوم (مئو)

۲۱ جمادی الاولی ۴۳ھ / یوم جمعة المبارک

☆......☆......☆

مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع ؟

یا......جامع معمر؟

رسالہ ''جامعۃ الرشاد'' اعظم گڑھ کے ذریعہ میرے قدیم کرم فرما ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے ایک جدید اکتشاف کا علم ہوا، اس اکتشاف میں میری ایڈٹ کردہ مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع کو جامع معمر قرار دیتے ہوئے مجھ پر انھوں نے عدم انتباہ کا الزام لگایا ہے۔ میں اس بارے میں ان کو معذور تصور کرتا ہوں، اور تحقیق وصداقت سے قطعاً عاری اس الزام پر ان کو کوئی ملامت بھی نہیں کرتا، ایسا لگتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کسی خام مسلم مستشرق کی باتوں میں آگئے ہیں۔

کوئی شخص جس کی نظر سے ''**الأوائل**'' **للشيخ سعيد سنبل** یا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی ''بستان المحدثین'' بھی گذری ہو، وہ مجھ کو عدم انتباہ کے ساتھ مطعون نہیں کرسکتا۔

''اوائل'' شیخ محمد سعید سنبل کی تالیف ہے۔ حضرت شاہ محمد اسحاق مہاجر مکی نے اس کی سند عمر بن عبدالکریم مکی سے لی ہے، انھوں نے علامہ شیخ محمد طاہر سے، اور انھوں نے اپنے والد شیخ محمد سعید سنبل سے اس کی روایت کی ہے۔

''اوائل سنبل'' میں حدیث کی چالیس کتابوں سے عموماً ہر ایک کتاب کی پہلی حدیث جمع کی گئی ہے، مگر مصنف عبدالرزاق کی آخری حدیث نقل کی ہے، لکھتے ہیں:

وبالسند المتقدم إلى الإمام الحجة عبد الرزاق

الصنعاني: أخبرنا معمر عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال: كان شَعرُ رسول الله ﷺ إلى أنصاف أذنيه، وهو آخر مصنفه (ص۲۲)۔

اب آپ مصنف عبدالرزاق کی گیارہویں جلد ہاتھ میں لیجئے، جس میں مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع ختم ہوتی ہے، اور دیکھئے کہ کتاب الجامع کس حدیث پر ختم ہوتی ہے، اگر وہ یہی حدیث ہے، جس کو شیخ محمد سعید سنبل نے مصنف عبدالرزاق کی آخری حدیث قرار دیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ محمد اسحٰق کے شیخ الشیخ کے شیخ کو بھی انتباہ نہیں ہوا، وہ بھی اس راز سربستہ کو نہ پاسکے کہ یہ مصنَّف کی آخری حدیث نہیں ہے، بلکہ جامع معمر کی آخری حدیث ہے۔

اسی طرح شیخ مشائخ الہند شاہ عبدالعزیز دہلوی بستان المحدثین میں رقم طراز ہیں:

طرفہ این است کہ مصنَّفِ خود را ختم کردہ است بشمائل، وشمائل را ختم برذکر موئے آنحضرت ﷺ تمام کردہ می گوید: **حدثنا معمر عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال: كان شعر النبي (ﷺ) إلى أنصاف أذنيه** (ص:۵۱) (طبع مصطفائی کانپور)۔

لیجئے! شیخ المشائخ کو بھی انتباہ نہیں ہوا، کہ اس حدیث پر مصنَّف عبدالرزاق نہیں ختم ہورہی ہے، بلکہ جامع معمر ختم ہورہی ہے۔

مصنف عبدالرزاق کی آخری کتاب، کتاب الجامع کو، جامع معمر قرار دینے والوں نے ان کی اکثر حدیثوں کو بروایت معمر پاکر اپنے استشراق کے زور سے اس کو جامع معمر یقین کرلیا، وہ اور کچھ نہیں، پوری کتاب الجامع کو حرفاً حرفاً پڑھ لیتے تو یہ دعویٰ کرتے ہوئے ان کو خود شرم محسوس ہوتی۔

مجھے استیعاب کے ساتھ تو ذکر کرنے کی فرصت نہیں ہے، مثال کے طور پر چند حدیثوں کی نشان دہی کرتا ہوں، کہ ان کا کوئی تعلق معمر سے نہیں ہے، بلکہ ان کو عبدالرزاق

نے اپنے دوسرے شیوخ حدیث سے روایت کیا ہے۔

ملاحظہ فرمایئے: حدیث ۱۹۴۴۰، وحدیث ۱۹۴۷۵، وحدیث ۱۹۴۸۲، وحدیث ۱۹۶۴۳، وحدیث ۱۹۶۷۱، وحدیث ۱۹۷۰۹، وحدیث ۱۹۷۲۰ (مصنف عبدالرزاق ج ۱۰)

اسی طرح جلد ۱۱ کی حدیث ۱۹۷۶۲، وحدیث ۱۹۷۶۶، وحدیث ۱۹۷۷۱، وحدیث ۱۹۷۷۲، وحدیث ۱۹۷۸۱، وحدیث ۱۹۷۹۰، وحدیث ۱۹۷۹۴، وحدیث ۱۹۷۹۵، وحدیث ۱۹۷۹۸، وحدیث ۱۹۷۹۸، وحدیث ۱۹۸۰۱، وحدیث ۱۹۸۰۷، وحدیث ۱۹۸۴۴، وحدیث ۱۹۸۴۸، وحدیث ۱۹۸۵۸، وحدیث ۱۹۸۷۷، وحدیث ۱۹۸۹۲، وحدیث ۱۹۹۶۳، وحدیث ۲۰۰۰۰، وحدیث ۲۰۰۹۲، وحدیث ۲۰۰۹۳، وحدیث ۲۰۰۹۴، وحدیث ۲۰۰۹۵، وحدیث ۲۰۱۱۷، وحدیث ۲۰۱۲۶، وحدیث ۲۰۱۳۶، وحدیث ۲۰۲۴۸، وحدیث ۲۰۲۹۲، وحدیث ۲۰۹۵۱۔

صاحب کشف الظنون نے امام عبدالرزاق کی کتاب الجامع کا ذکر کیا ہے، اور فؤاد سید نیز شیخ ناصر الدین البانی نے لکھا ہے کہ الجامع لعبد الرزاق کا ایک نسخہ مکتبہ ظاہریہ دمشق میں محفوظ ہے، فواد سید نے یہ بھی لکھا ہے، کہ اس نسخہ پر ۵۵۸ھ کا ایک سماع درج ہے، نیز دوسرے سماعات بھی ہیں۔ تو کیا یہ سب محدثین غلط فہمی سے جامع معمر کو جامع عبدالرزاق سمجھ کر، جامع عبدالرزاق کے سماع کا ثبت تحریر فرما رہے ہیں؟

☆......☆......☆

تخریج زیلعی

فقہ حنفی کی بے شمار کتابوں میں جو مقبولیت ''ہدایہ'' کو نصیب ہوئی ہے، وہ کسی اور کو شاید ہی نصیب ہوئی ہو، اس کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں، ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ اس میں احناف کے مسلک کے ساتھ ساتھ دوسرے ائمہ کے اختلافات اور ہر ایک کے نقلی و عقلی دلائل و شواہد بھی پیش کیے گئے ہیں؛ لیکن دلائل نقلیہ کے سلسلہ میں جو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں، ان کی سندیں یا ان کے حوالے مذکور نہیں ہیں، نہ ان کے ضعف وقوت کا بیان ہے، نہ ان کے رواۃ پر جرح وتعدیل کی گئی ہے، جو حدیثوں کے لیے نہایت ضروری چیز ہے؛ لیکن ''ہدایہ'' کے موضوع سے یہ مباحث خارج تھے، اس لیے صاحب ہدایہ کو یہ مباحث نظر انداز کرنے پڑے۔ جن خوش نصیبوں کو روایات پر کامل عبور اور فن روایت میں مہارت حاصل تھی، ان کے لیے تو کوئی زحمت و دشواری نہ تھی؛ لیکن جو اس کمال سے عاری تھے، ان کو احادیث کے بے پایاں دفتر میں ان احادیث کی تلاش اور ان کے ضعف وقوت کی تحقیق میں بڑی دشواری پیش آتی تھی۔

حق تعالیٰ جزائے خیر دے امام جمال الدین زیلعی کو جنھوں نے ان دشواریوں کا احساس فرمایا، اور ''نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية'' کے نام سے ایک نہایت بیش قیمت کتاب تصنیف فرما کر طالبان تحقیق کو بہت سی صعوبتوں سے نجات دلا دی۔

مصنّف کے حالات:

مصنفِ کتاب جمال الدین زیلعی آٹھویں صدی ہجری کے ایک بلند پایہ حافظ حدیث، فن روایت اور حدیث وفقہ کے یکتائے روزگار امام تھے، فقہ اور فنونِ حدیث میں

جن اجلۂ ائمہ سے ان کو تلمذ کی نسبت تھی، سب اپنے اپنے فن میں یکتا ماہر وامام تھے، ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:

۱:- حافظ ابوالحجاج مزّی: جن کے باب میں ذہبی کا قول ہے:

وأما معرفة الرجال فهو حامل لوائها والقائم بأعبائها لم ترَ العيونُ مثله. یعنی معرفتِ رجال کے علم بردار ہیں، ان کی نظیر آنکھوں نے نہیں دیکھی۔

ذہبی ہی کا یہ قول بھی ہے:

أوضح مشكلات ومُعضَلات ما سُبق إليها في علم الحديث ورجاله. علم حدیث وفن رجال کے بہت سے ایسے عقدے انھوں نے حل کیے ہیں جن میں ان کو اولیت وتقدم کا شرف حاصل ہے۔

۲:- حافظ شمس الدین ذہبی: جن کی نسبت سُبکی نے فرمایا: **خاتم الحفاظ إمام العصر حفظاً وإتقاناً.**

۳:- علاء الدین ماردینی: جن کی وسعت نظر اور اتقان ومہارت کا زندہ شاہکار ان کی تصنیف الجوہر النقی ہے، حافظ ابوالفضل عراقی (حافظ ابن حجر کے استاذ) نے ان کو **الإمام العلامة، الحافظ، قاضي القضاة** کے القاب سے یاد کیا ہے[۱]۔

حافظ ابوالفضل کو فن حدیث میں جو کمال حاصل ہوا، وہ علاء الدین ہی کا فیض تھا، ابن فہد نے تصریح کی: **به تخرَّج وانتفع**[۲]۔

سیوطی نے ان کے حق میں فرمایا ہے:

كان إماماً في الفقه والأصول والحديث. فقہ، اصول اور حدیث میں ان کو امامت کا درجہ حاصل تھا۔

۴:- فخر الدین زیلعی: جن کی بے مثل فقاہت اور علمی جلالت کا بین ثبوت کنز کی

(۱) لحظ الالحاظ: ص۱۲۶ (۲) لحظ الالحاظ: ص۲۲۲

شرح تبیین الحقائق ہے۔

امام جلال الدین زیلعی کو ان اجلۂ فقہاء ومحدثین کے فیض صحبت سے حدیث اور فقہ میں جو پایۂ عالی نصیب ہوا، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ کل اصحاب تراجم وطبقات نے امام زیلعی کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے[۱]۔ سیوطی ان کو ''**الإمام الفاضل المحدث**'' کے اوصاف سے موصوف، اور ابن فہد ''**الفقيه الإمام الحافظ**'' کے القاب سے ملقب کرتے ہیں[۲]۔ خاتمۃ الحفاظ علامہ ابن حجر عسقلانی فقہی مسلک میں اختلاف کے باوجود ان کو ''امام'' کے لقب سے یاد کرتے ہیں[۳]۔ اور اس کا بھی پوری صفائی اور کشادہ دلی سے اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے ''**التلخيص الحبير**'' کی تصنیف میں امام زیلعی کی تخریج سے استفادہ کیا ہے[۴]۔

یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

> تخریج کے علاوہ ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اور بھی بہت سے متفرق علمی فوائد سے مستفید ہوا ہوں[۵]۔

حافظ ابن حجر جیسے جلیل القدر حافظ حدیث کا یہ کہنا ان کی جلالت قدر کی کافی شہادت ہے۔

تنہا حافظ ابن حجر ہی پر موقوف نہیں، دوسرے اکابر علماء شافعیہ نے بھی زیلعی کی تخریج سے بہت فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر کی تصریح کے موافق علامہ بدرالدین زرکشی کی تخریج احادیث رافعی بڑی حد تک تخریج زیلعی کی رہین منت ہے[۶]۔

اور حق تو یہ ہے کہ زیلعی کی جلالتِ شان، علوئے مرتبت اور امامتِ فن کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی شہادت کی مطلق ضرورت نہیں ہے، اس کی سب سے بڑی اور سب سے

(۱) دیکھو ذیول تذکرۃ الحفاظ (۲) ذیول: ۱۲۸و۳۶۲
(۳) تلخیص: ۲، ودرایہ: ۲ (۴) تلخیص: ۲
(۵) مقدمہ نصب الرایہ بحوالہ طبقات تمیمی (۶) حوالہ سابق

زیادہ معتبر شہادت خود ان کی کتاب تخریج ہدایہ ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کو دیکھ کر کوئی انصاف پسند ان کی وسعت معلومات اور دقت نظر کا معتقد ومعترف نہ ہو جائے۔

تخریج زیلعی کی اہمیت:

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ زیلعی نے ہدایہ کی تخریج لکھ کر مذہب احناف کی بڑی خدمت انجام دی، اور علماء احناف پر بہت بڑا احسان کیا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تنہا احناف ہی ان کے زیر بار احسان نہیں ہیں، بلکہ جیسا کہ ابھی اوپر گذرا، زرکشی اور ابن حجر جیسے علمائے شافعیہ بھی ان کے رہین منت ہیں۔

تخریج زیلعی کی مزیّت وضرورت:

یوں تو تخریج ہدایہ کے سلسلہ میں کئی کتابوں کے نام لیے جاتے ہیں، لیکن زیلعی کی تخریج ان سب میں اعلیٰ وارفع ہے، اور اس باب میں اس کو تقدم واولیت کا شرف بھی حاصل ہے۔ امام علاء الدین ابن الترکمانی کی تصنیفات میں تخریج ہدایہ کا نام لینا کسی مصنف کا وہم نہ ہو، تو یہ تخریج بے شک زیلعی کی تخریج سے مقدم ہے، لیکن میرے خیال میں واقعہ یوں نہیں ہے، امام علاء الدین نے ہدایہ کی مستقل تخریج نہیں لکھی ہے، بلکہ ہدایہ کی شرح لکھی ہے اور شرح کے ضمن میں احادیث کا پتہ بھی یقیناً دیا ہوگا، حافظ عبدالقادر قرشی ان کے خاص تلامذہ اور حاضر باش شاگردوں میں سے ہیں، وہ ''جواہر مضیئہ'' میں بسط کے ساتھ ان کے اختصار ہدایہ اور شرح ہدایہ کا ذکر کرتے ہیں، لیکن تخریج کا نام نہیں لیتے؛ حالانکہ اسی مقام پر اپنی تخریج ہدایہ کی تصنیف اور اس کو استاذ کی خدمت میں پیش کرنے کا تذکرہ کرتے ہیں، اگر امام علاء الدین کی کوئی مستقل تخریج ہوتی، تو حافظ عبدالقادر کو تخریج لکھ کر ان کی خدمت میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔

اس مقام پر بعض حضرات سے ایک اور وہم بھی سرزد ہوا ہے، وہ یہ کہ انھوں نے امام علاء الدین کی تخریج ہدایہ کا ذکر کرکے یہ بھی لکھ دیا کہ اس کا نام ''کفایہ'' ہے؛ حالانکہ

''الکفایہ'' ہدایہ کے اس مختصر کا نام ہے جو امام علاء الدین کی تصنیف ہے۔ قرشی لکھتے ہیں:

واختصر كتاب الهداية بكتاب سمّاه ''الكفاية في مختصر الهداية''.

آگے خود امام علاء الدین کا یہ قول نقل کیا:

فإني سمَّيت مختصري للهداية بالكفاية[1]۔

بہر حال امام علاء الدین کی طرف کسی تخریج ہدایہ کی تصنیف کی نسبت میرے نزدیک بالکل غیر محقق ہے، ہاں ان کے شاگرد خاص حافظ عبدالقادر قرشی نے بے شک ہدایہ کی تخریج لکھی ہے، اور لکھ کر استاذ کی خدمت میں پیش کی ہے۔ یہ واقعہ تو خود قرشی نے لکھا ہے، کہ میں نے اپنی تخریج کا نام ''کفایہ'' رکھا تھا، جب استاذ کی خدمت میں اس کتاب کو پیش کیا، تو انھوں نے ازراہ ظرافت فرمایا کہ تم نے یہ نام مجھ سے ''چرالیا ہے''، اس لیے کہ میں نے اپنی مختصر ہدایہ کا نام یہی رکھا ہے، لہٰذا یہ نام بدل دو، انھوں نے عرض کی کہ پھر آپ ہی دوسرا نام رکھ دیں، چنانچہ انھوں نے ان کی تخریج کا نام ''**العناية في معرفة تخريج الهداية**'' تجویز فرمایا[2]۔

حافظ عبدالقادر بھی آٹھویں ہی صدی کے عالم ہیں، مگر ان کا طبقہ زیلعی سے متاخر ہے، اس لیے گمان ہوتا ہے کہ ان کی تخریج بھی زیلعی سے متاخر ہوگی۔

تخریج قرشی کا پتہ:

علامہ قرشی کی تخریج کے کسی مکمل نسخہ کا پتہ ہم کو نہیں چل سکا، کتب خانہ خدیویہ (مصر) کی فہرست میں بے نام کی ایک تخریج ہدایہ کا ذکر موجود ہے، مرتب فہرست نے اس کے مصنف کا نام محمد بن عبداللہ بن محمد بن ابی الوفاء لکھا ہے، اور اس کا سن وفات ۷۷۵ھ بتایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ کتاب ''**العناية في معرفة أحاديث الهداية**'' ہے، اور

(۱) الجواهر المضيئة: ۱/۳۶۷

(۲) الجواهر المضيئة: ۱/۳۶۷

مرتبِ فہرست نے مصنف کے نام ونسب میں غلطی کی ہے، صحیح نام یوں ہے: ''ابو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصر اللہ بن ابی الوفاء''۔ یہ وہی علامہ عبدالقادر قرشی صاحب ''جواہر مضیئہ'' ہیں، فہرست خدیویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا صرف پہلا حصہ جو کتاب النکاح پر ختم ہوتا ہے، کتب خانہ خدیویہ میں موجود ہے، اوراق کی تعداد ۲۱۸ ہے۔

بہر حال آٹھویں صدی کے نصف اول میں زیلعی کی تخریج کے ماسوا ان ہی دونوں تخریجوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جن میں سے پہلی کا سرے سے تصنیف ہی ہونا غیر محقق ہے، اور دوسری تصنیف ضرور ہوئی، مگر متداول نہیں ہے؛ بلکہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کوئی مکمل نسخہ کہیں موجود بھی ہے یا نہیں، اس لیے طالبان تحقیق کی پیاس بجھانے کے لیے تنہا زیلعی کی تخریج رہ گئی، اس سے اس تخریج کی ضرورت کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

باقی رہی حافظ ابن حجر کی ''درایۃ''، تو اہل علم کو معلوم ہے کہ وہ کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے، بلکہ اسی تخریج زیلعی کا ملخص ومختصر ہے، پھر یہ تلخیص واختصار بھی توقع کے خلاف ایسا ہے کہ طالب تحقیق کی اس سے مطلق تشفی نہیں ہوسکتی، اور نہ وہ ان قیمتی معلومات ونادر فوائد سے بہرہ اندوز ہوسکتا ہے، جو تخریج زیلعی میں جابجا منتشر اور اس کتاب کا طغرائے امتیاز ہیں۔

تخریج زیلعی کی خصوصیات:

امام زیلعی کی تخریج کی بہت سی خصوصیتیں ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱:-امام زیلعی التزام کے ساتھ ہر حدیث کی نسبت پہلے یہ بتاتے ہیں کہ اس حدیث کو فلاں محدث نے اپنی فلاں کتاب میں روایت کیا ہے، اس کے بعد اصل کتاب سے پوری سند کے ساتھ پورا متن لفظ بہ لفظ نقل کرتے ہیں؛ اور حافظ ابن حجر سند بالکل حذف کردیتے ہیں، صرف روایت کرنے والے صحابی کا نام بتادیتے ہیں، اسی طرح عموماً متن بھی پورا ذکر نہیں کرتے، بلکہ صرف اتنا ہی ٹکڑا پیش کرتے ہیں جن سے مدعا کا تعلق

ہوتا ہے۔

۲:-امام زیلعی سند ومتن نقل کرنے کے بعد عموماً یہ کرتے ہیں کہ اگر کسی محدث نے اس حدیث کی سند یا متن پر کوئی کلام کیا ہے، تو اس کو بتمامہ نقل کرتے ہیں، پھر اگر کسی دوسرے محدث نے اس کا جواب دیا ہے، تو اس کو بھی ذکر کرتے ہیں، حافظ ابن حجر عموماً ان باتوں کو نظر انداز کردیتے ہیں۔ مثلاً ابن حجر نے کتاب الحج میں قارن کے لیے دو طوافوں کی ایک حدیث بروایت حضرت عمران نقل کی، اور صرف اتنا لکھ دیا کہ دارقطنی نے اس کی علت بیان کی ہے، حالانکہ زیلعی نے پوری تفصیل کے ساتھ دارقطنی کے حوالہ سے اس علت کو لکھا ہے[1]۔

۳:-اگر کوئی سند ضعیف یا متکلم فیہ ہوتی ہے، تو امام زیلعی تصریح کے ساتھ یہ بتاتے ہیں کہ اس سند میں فلاں مجروح یا متکلم فیہ راوی ہے، پھر اس راوی کی نسبت ائمہ نقد کے اقوال نقل کرتے ہیں؛ اور حافظ ابن حجر عموماً یہ کہہ کر گذر جاتے ہیں کہ یہ سند کمزور ہے، یعنی نہ ضعیف راوی کا نام بتاتے ہیں، نہ اس کے بارے میں اقوال جرح وتعدیل نقل کرتے ہیں، مثلاً ''عدم جواز نکاح بلا ولی'' کے باب میں ابن حجر نے حضرت جابر، حضرت ابن عمر، حضرت عمران، حضرت علی، حضرت انس، اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم کی حدیثوں کا حوالہ دے کر صرف اس قدر بتادیا کہ ان کی سندیں بہت کمزور ہیں، حدیث کے الفاظ تک نہیں بتائے؛ اور امام زیلعی نے حدیث کے الفاظ نقل کیے، سند ذکر کی پھر مجروح راوی کی تعیین کی، اور سب سے آخر میں محدثین کے اقوال بھی اس کے باب میں نقل کیے[2]۔

۴:-امام زیلعی اصول حدیث کے بعض بعض مسائل کے متعلق بڑی نادر تحقیقات ذکر کرجاتے ہیں، حافظ ابن حجر اس کو بالکل چھوڑ جاتے ہیں۔

۵:-امام زیلعی کا ایک التزام یہ بھی ہے کہ جس حدیث کی تخریج کرتے ہیں، اگر

---

(۱) زیلعی: ۳/۱۱۱

(۲) زیلعی: ۳/۱۸۹

اس کے ہم معنی دوسری حدیثیں ہوتی ہیں، تو ان سب کو سند ومتن کے ساتھ بالتفصیل ذکر کرتے ہیں؛ لیکن حافظ ابن حجر بہتیرے مقامات میں صرف اتنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ اس باب میں فلاں صحابی کی بھی ایک حدیث ہے، جس کو فلاں محدث نے فلاں کتاب میں بیان کیا ہے، مثلاً **التراب طهور المسلم** کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں، کہ اس باب میں ابوہریرہؓ کی ایک روایت بھی ہے، جو معجم اوسط طبرانی ومسند بزار میں مذکور ہے؛ لیکن امام زیلعی پہلے بزار کا حوالہ دے کر ان کی پوری سند اور لفظ بلفظ پورا متن، بلکہ اس کے بعد بزار نے حدیث کی غرابت کا جو بیان اوراپنے شیخ کی جو توثیق کی ہے، اس کو بھی نقل کرتے ہیں، پھر اسی بسط وتفصیل کے ساتھ طبرانی کی سند اور ان کے الفاظ میں حدیث کا پورا متن نقل کرتے ہیں(۱)۔

یہاں تخریج زیلعی کی خصوصیات کا استقصا مدنظر نہیں ہے، یہ چند باتیں بطور نمونہ اس لیے ذکر کردی ہیں کہ کتاب کی قدر وقیمت کا اندازہ لگانے میں مدد مل سکے۔

اگر میرے معروضات آپ نے غور سے پڑھے ہیں، تو آپ کو اقرار کرنا پڑے گا کہ تخریج زیلعی شائقین حدیث کے لیے ایسی ضروری چیز ہے کہ کوئی طالب حدیث اس سے کسی طرح مستغنی نہیں ہوسکتا۔

زیلعی کا پہلا ایڈیشن:

اس زمانہ میں جب تک کوئی کتاب چھپ نہ جائے، اس وقت تک تعمیم نفع ناممکن ہے اور اس کا بسہولت حاصل ہونا سخت دشوار ہے، اس لیے ضرورت تھی کہ کوئی صاحب توفیق اس کو چھپوانے کی ہمت کرکے اس گوہر نایاب کو وقف عام کرتا۔

چنانچہ سب سے پہلے مولوی خادم حسین عظیم آبادی کو یہ توفیق نصیب ہوئی، اور انھوں نے **۱۳۰۱ھ** میں مطبع علوی لکھنؤ میں اس کو چھپوانا شروع کیا، لیکن بڑی تمناؤں کے بعد جب کتاب چھپ کر پریس سے نکلی، تو بایں حال زبوں کہ کاغذ نہایت میلا اور کمزور، خط بے حد

(۱) زیلعی: ۱/۱۳۹

خراب اور بھونڈا، اور طباعت نہایت ناصاف، پھر غضب بالائے غضب یہ کہ ظاہری حسن وجمال سے محرومی کے ساتھ معنوی محاسن سے بھی وہ قطعاً عاری تھی، معلوم نہیں چھپوانے کے وقت کوئی صحیح نسخہ پیش نظر تھا یا نہیں، یا تصحیح کا انتظام نہیں کیا گیا، یا کوئی دوسرا سبب تھا کہ چھپنے کے بعد کتاب اتنی مسخ اور اس طرح اغلاط سے پُر تھی، کہ ہر شخص کا اس سے کما حقہ نفع اٹھانا ناممکن تھا، تاہم مولوی خادم حسین مرحوم کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے کہ ان کی کوشش وہمت سے یہ کتاب عام تو ہوگئی اور ہر کس وناکس کو اس سے کامل طور پر نہ سہی فی الجملہ انتفاع واستفادہ کا موقع تو مل گیا، چنانچہ جب تک یہ ایڈیشن ملتا رہا تمام اہل ذوق اس سے اپنی علمی پیاس بجھاتے رہے۔

بیس برس پہلے یہ ایڈیشن بھی نایاب ہوچکا تھا، اور نہایت شدت سے ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ پہلے ایڈیشن کی خرابیوں کو دور کرکے صحت وصفائی وپاکیزگی کے اہتمام کے ساتھ اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن نکلتا، کئی جگہوں سے یہ خبر سننے میں آئی، کہ تخریج زیلعی کے دوبارہ طبع ہونے کا انتظام ہورہا ہے۔

مجلس علمی ڈابھیل کی مساعی جمیلہ کا اعتراف:

لیکن کارکنان قضاوقدر نے یہ سعادت مجلس علمی (ڈابھیل) کے لیے مقدر کررکھی تھی، دوسرے کے حصے میں کیسے آتی۔

ایں سعادت بزور بازو نیست　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

کارکنان مجلس علمی تمام احناف ہی کے نہیں، بلکہ حدیث کا ذوق رکھنے والے طبقہ کے شکریہ کے مستحق ہیں، جنھوں نے وقت کی بڑی اہم ضرورت کا احساس کیا، اور فن کی ایک عظیم الشان خدمت انجام دی۔

اگر ارکان مجلس اور کچھ نہ کرتے، صرف پہلے ایڈیشن کی نقل ہی چھپوادیتے، تب بھی وہ ہر طرح ہمارے شکریہ کے مستحق تھے، لیکن آپ کو یہ سن کر بے پایاں مسرت ہوگی، اور آپ

ان کے شکریہ پر مجبور ہوں گے، کہ انھوں نے صرف اتنا ہی نہیں کیا، بلکہ پہلے ہزاروں روپے صرف کر کے جید و مستند عالموں سے پوری کتاب کی تصحیح اور اس کا تحشیہ کرایا، اصل کتاب میں متداول کتابوں کی جو حدیثیں ہیں، ان کو ان کتابوں میں تلاش کرا کے حاشیہ میں جلد اور صفحات کے حوالے درج کرائے، پھر دو جواں ہمت، جواں عمر عالموں کو اہتمام و نگرانی کے ساتھ اس کتاب کو طبع کرانے کے لیے مصر بھیجا، وہاں ان کو خوش قسمتی سے تخریج زیلعی کا وہ نسخہ ہاتھ آ گیا، جو حافظ ابن حجر کے مطالعہ میں رہ چکا تھا، اور جا بجا ان کے قلم سے اس میں تصحیحات بھی موجود تھیں، ان حضرات نے اپنے نسخہ کا اس سے مقابلہ کیا، اس کے بعد انھوں نے راحت طلبی کا شیوہ اختیار نہیں کیا، بلکہ تصحیح کتاب کے بلیغ اہتمام کے پیش نظر اور مزید اطمینان کی خاطر مصر کے عہد حاضر کے سب سے بڑے وسیع النظر عالم، اور فن حدیث و رجال کے ماہر علامہ زاہد کوثری کی نظر سے جدید ایڈیشن کے مطبوعہ فرمے گذارے، اور جو اغلاط رہ گئے تھے، ان کا استدراک لکھوا کر بطور ضمیمہ کتاب میں شامل کیا، یہی اہتمام کاغذ کی عمدگی، اور طباعت کی خوبی کا ہے، کہ کتابت کی ظاہری صورت ہی دیکھ کر دل خوش ہو جاتا ہے۔ اس اہم علمی خدمت پر کارکنان مجلس ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں، اور ہم ان کی خدمت میں بصمیم قلب پر خلوص ہدیۂ تبریک و تہنیت پیش کرتے ہیں، اور دعاء کرتے ہیں کہ اللہ رب العزت ان کی ہمتوں میں برکت عطا فرمائے، اور ان کی علمی خدمتوں کا بہترین صلہ ان کو دے، اور علم دین کے لیے اس طرح کے مساعی جمیلہ کی مزید توفیق ان کو عنایت فرمائے۔

☆......☆......☆

الدارية في تخريج أحاديث الهداية

کا ایک نادر نسخہ

گذشتہ مہینہ میں مدرسہ مفتاح العلوم - جامع مسجد شاہی، مئو، ضلع اعظم گڑھ - کے کتب خانہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی کی تلخیص نصب الرایۃ مسمی بالدرایۃ کا ایک نادر اور اہم نسخہ داخل ہوا ہے، یہ اس کتاب کا نصف ثانی ہے، جو کتاب النکاح سے لے کر اخیر تک کے تمام ابواب پر مشتمل ہے، ہمارے علم میں یہ نسخہ اپنی گوناگوں خصوصیات کے اعتبار سے انفرادی شان رکھتا ہے، سطور ذیل میں اس نسخہ کا تعارف کرایا جاتا ہے، اس سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ کوئی صاحب علم اس کے نصف اول کا سراغ لگا سکیں اور اصحاب علم کے شکر کے مستحق ہوں۔

نسخہ زیر نظر تقریباً ۲۰×۳۰ تقطیع کے ۱۶۷ اوراق پر مشتمل ہے، ہر صفحہ میں اکیس سطریں ہیں، خط نہایت پاکیزہ ہے، کاغذ بہت دبیز اور اتنا پائدار و بہتر ہے، کہ تقریباً ساڑھے پانچ سو برس گزرنے پر بھی بوسیدگی و کہنگی کا کوئی اثر اس میں نہیں ہے۔ ابواب کے عنوانات، ہر حدیث کی ابتدا میں لفظ حدیث، یا قوله، اور ایک حدیث کے دوسرے حوالہ یا اس کے دوسرے طریق کے بیان کے لیے لفظ وأخرجه یا ورواه اور له طريق آخر وغیرہ سرخ روشنائی سے لکھے ہوئے ہیں۔

اس نسخہ کا سن کتابت ۸۳۰ھ ہے، اس اعتبار سے تصنیف کے صرف تین سال بعد لکھا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر کی وفات ۸۵۲ھ میں ہوئی ہے، اور "درایہ" کا سال تصنیف

۸۲۷ھ ہے۔

اس کی دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ابوالفتح محمد بن احمد خطیب طوخی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، یہ بزرگ نویں صدی ہجری کے مشہور عالم وکاتب ہیں، حافظ ابن حجر کے شاگرد علامہ سخاوی نے ''الضوء اللامع'' میں ان کا ذکر کیا ہے۔ وہ زرکشی، ابن المُلقِّن اور دمیری وغیرہ کے شاگرد تھے اور سبعہ کے قاری تھے، زین بن الصائغ -خوش نویس- کے پاس کتابت کی مشق کی تھی، حافظ سخاوی فرماتے ہیں کہ:

''انھوں نے ہمارے شیخ -ابن حجر- وغیرہ کی بہت سی تالیفات کی کتابت کی تھی۔

حافظ ابن حجر کی مجلس املا میں ان کے امالی یہی لکھتے تھے، اور بہت تیز لکھتے تھے، ان کی وفات ۸۳۸ھ میں ہوئی''(۱)۔

سخاوی کے اس بیان کی بنا پر زیر نظر نسخہ خود حافظ ابن حجر کے معتمد علیہ اور ان کی تالیفات کے ناقل وکاتب خاص کے قلم کا ہے، اور اس لحاظ سے یہ نسخہ نوادر روزگار میں سے ہے۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ نسخہ ایک زمانہ میں ہندوستان کے مشہور ونامور بزرگ وعالم ومصنف مولانا غلام یحییٰ بہاری -قدس سرہ- کی ملک رہ چکا ہے، اور اس پر ان کی مہر ثبت ہے، جس میں ان کے نام کا سجع **يبشِّرك بغلامٍ اسمه يحيى** کندہ ہے، اور مہر کے اوپر مولانا کے دست خاص کی یہ تحریر ہے:

ثم دخل في ملك غلام يحيى البهاري في دار الخلافة بالشراء .

یہ تو اس نسخہ کے ظاہری خصوصیات ہیں، اسی کے ساتھ اس کی سب سے بڑی معنوی خصوصیت یہ ہے، کہ حافظ ابن حجر نے اس کتاب میں بہت سی حدیثوں کی نسبت یہ تحریر فرمایا ہے کہ **لم أجده** (میں نے اس کو نہیں پایا) اس نسخہ میں ہر جگہ تو نہیں، لیکن پھر بھی بہت سے

(۱) ضوء لامع: ۷/۸۸

مقامات پر کسی قدیم حنفی محدث کے مختصر تعلیقات ہیں، ان تعلیقات کا خط اصل کتاب کے خط سے بہت مختلف ہے، پھر بھی بہت قدیم ہے، اور اغلب یہ ہے کہ اسی عہد کے کسی بزرگ کے تعلیقات ہیں۔

ان تعلیقات میں ان بزرگ نے یہ بتایا ہے کہ حافظ کو فلاں حدیث نہیں ملی، مگر وہ فلاں فلاں کتابوں میں موجود ہے۔

اس قلمی نسخہ کے آخری صفحہ پر حاشیہ میں ایک مٹی مٹی سی عبارت ہے، جس کے بعض الفاظ کیڑوں نے چاٹ لیے ہیں اور کچھ جلد بند کی بے احتیاطی سے کٹ گئے ہیں، اس لیے اس کا پڑھنا بہت مشکل ہے، تاہم بڑی کوشش سے اس کے بعض فقرے پڑھنے میں کامیابی ہوسکی، وہ فقرے یہ ہیں:

الحمد لله طالعتُ هذه النسخةَ وعلَّقتُ في هوامِشِها ما لم يجدْ مؤلِّفُها......وكتب قاسم الحنفي.

ان فقروں کو پڑھ کر میں خوشی سے اچھل پڑا، اس لیے کہ ان فقروں نے ساری گرہ کھول دی، اور ان سے کاتب تعلیقات کا سراغ مل گیا، جس سے ان تعلیقات کی قیمت میری نگاہ میں بہت بڑھ گئی۔

یہ قاسم حنفی شیخ ابن الہمام اور حافظ ابن حجر کے بلند پایہ شاگرد، جلیل القدر مصنف اور نویں صدی ہجری کے مشہور حافظ حدیث، وفقیہ حنفی، علامہ قاسم بن قطلوبغا ہیں، جن کا ذکر زائر الہ آبادی نے یوں کیا ہے:

آں کہ از جمع حلقۂ اعلام
ابن قطلوبغاست قاسم نام

اور جنھوں نے متعدد کتابوں (مثلاً عوارف المعارف، الاختیار شرح المختار، اصول بزدوی، تفسیر ابی اللیث، منہاج الاربعین، الاربعین فی اصول الدین، جواہر القرآن، بدایۃ الہدایہ، اور شرح العقائد) کی تخریج احادیث لکھی ہے، اور امام عراقی وامام زیلعی جن احادیث کی

تخریج میں ناکام رہے ہیں، ان کی تخریج کرکے ان کی کتابوں کا تکملہ لکھا ہے، ایک کا نام **إتحاف الأحياء بما فات العراقي من تخريج أحاديث الإحياء** اور دوسرے کا **منية الألمعي بما فات الزيلعي** ہے۔ ان کے شاگرد علامہ سخاوی نے ''**الضوء اللامع**'' میں ان کا مطول ترجمہ درج کیا ہے، اور لکھا ہے کہ **يُعرف بقاسم الحنفي** یعنی قاسم حنفی کے نام سے معروف ہیں۔ سخاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر نے ان کو **الإمام العلامة المحدث الفقيه الحافظ** کے القاب سے یاد کیا ہے، اور اعتراف کیا ہے کہ علامہ قاسم نے میری کتاب ''ایثار'' کے پڑھنے کے دوران میں خود مجھ کو فائدہ پہنچایا، اور نئی باتیں بتائیں، اور بہت سی جگہ مجھ کو متنبہ کیا، تو میں نے اصل کتاب میں ان کی تنبیہات وفوائد کا اضافہ کرلیا، جس سے کتاب کی نورانیت بڑھ گئی[1]۔

اس عبارت کے حل ہوجانے سے اس نسخہ کی یہ عظیم الشان خصوصیت ظاہر ہوئی کہ وہ علامہ قاسم کے مطالعہ میں رہ چکا ہے، اور اس پر خود ان کے دست مبارک کی تعلیقات ہیں۔

درایۃ اب سے بہت پہلے ہمارے ہم وطن عالم مولانا محمد علی ابوالمکارم صاحب مرحوم کی سعی واہتمام سے ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوکر شائع ہوچکی ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس مضمون میں زیر نظر نسخہ سے علامہ قاسم کے تعلیقات نقل کردیں، تاکہ مطبوعہ نسخہ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان تعلیقات کو بھی پیش نظر رکھیں، اور حافظ ابن حجر کی وسعت نظر کے اعتراف کے ساتھ ساتھ **فوق کل ذی علم علیم** کے یقین واذعان سے بھی ذہول نہ ہو۔

تعليقات علامه قاسم على الدراية

۱:-حدیث: **لا نِكاحَ إلا بِشُهودٍ** کی نسبت حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے: **لم أره بهذا اللفظ** (میں نے ان لفظوں کے ساتھ اس کو نہیں دیکھا)۔ اس پر علامہ قاسم فرماتے ہیں: **قلت: أخرجه محمد بن الحسن في الأصل بلاغاً ووصله**

(۱) ضوء لامع: ۱۸۵/۶

الخطيب من حديث علي (میں کہتا ہوں اس کو امام محمد نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا، اور خطیب نے موصولاً حضرت علی کی حدیث سے)۔

۲:-حدیث: **الثيِّبُ تُشاوَر** کی نسبت حافظ صاحب کا ارشاد ہے: **لم أره بهذا اللفظ.** اس پر علامہ قاسم فرماتے ہیں: **قلت: روى الحارثي في المسند من حديث أبي هريرة: لا تُنكح الثيِّبُ حتى تُشاور.**

۳:-ظہار کرنے والے کے حق میں ارشاد نبوی ہے: **اِستغفِرِ الله ولا تعُدْ حتى تُكفِّر.** حافظ فرماتے ہیں کہ اس کے کسی طریق میں میں نے استغفار کا ذکر نہیں پایا۔ علامہ قاسم فرماتے ہیں: **قلت: رواه محمد بن الحسن بذكر الاستغفار من مرسل طاؤس ووصله الحاكم بذكر ابن عباس.**

۴:-حدیث: **الحِنَّا طِيْبٌ** کی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: **لم أجده**۔ علامہ قاسم فرماتے ہیں: **قلت: رواه الطبراني في الكبير عنها قال رسول الله ﷺ: لا تطيَّبي وأنتِ مُحرِمة ولا تَمَسِّي الحِنَّا فإنَّه طِيْبٌ.**

۵:-ہدایہ میں ہے: **لم يأذنُ عليه السلامُ للمُعْتدَّةِ في الاكتحالِ والدُّهنِ.** اس پر حافظ فرماتے ہیں: **أما الاكتحال فهو في حديث أم سلمة، وأما الدهن فلم أجده.** اس مقام پر علامہ قاسم نے لکھا ہے: **قلت: قوله في الهداية والدهن: كلام مبتدأ من قِبَل نفسه فإنه قال: تُنهى المعتدَّة عن الاكتحال، والدهنُ لا يعرَى عن الطيب.**

۶:-ہدایہ میں ہے کہ حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت زید واسامہ نے بھی رد کردیا تھا، حافظ فرماتے ہیں: **أما حديث زيد بن ثابت وأسامة بن زيد فلم أجدهما.** علامہ قاسم فرماتے ہیں: **قلت ما عن أسامة بن زيد رواه الطحاوي.**

۷:- ہدایہ میں ہے: **نهَى رسولُ الله ﷺ عن تعذيبِ الحَيوان.** حافظ فرماتے ہیں: **لم أجده.** علامہ قاسم نے لکھا: **قلت: الفقيه يذكر الحديث**

بالمعنى وقد روى البخاري أن النبي ﷺ نهى أنْ تُصبَر البهائمُ.

۸:- ہدایہ میں ہے: روى سعيد بن المسيب أنَّ رسول الله ﷺ أمَرَ بِعِتقِ أمَّهاتِ الأولادِ وأنْ لا يُبَعنَ فِي دَينٍ ولا يُجعَلْن من الثُّلُث حافظ ابن حجر نے لکھا: لم أجده. علامہ قاسم فرماتے ہیں: رواه محمد بن الحسن في الأصل.

۹:-بيع أمهات الأولاد میں ہدایہ کی ایک حدیث کے لیے حافظ نے بیہقی کا حوالہ دیا ہے، اس پر علامہ قاسم تحریر فرماتے ہیں: قلت: ما رواه البيهقي خلاف ما ذكر صاحب الهداية والذي ذكره صاحب الهداية عند محمد في الأصل.

۱۰:-حدیث:ادرَؤا الحُدودَ بالشُّبُهات کی نسبت حافظ نے فرمایا: لم أجده. علامہ قاسم فرماتے ہیں: قلت: رواه الحارثي في المسند من حديث ابن عباس.

۱۱:-ہدایہ میں ہے: ومَن زُفَّتْ إليه غيرُ امرأتِه وقال النِّسوةُ[1]: إنها زَوجتُك فوطِئَها فلا حدَّ عليها[2]، وعليه المَهْر. قضى بذلك علي حافظ نے یہاں لکھا: لم أجده. علامہ قاسم نے فرمایا: قلت: رواه عبدالرزاق.

۱۲:-حدیث: لا قَطْعَ في الطعامِ کی نسبت حافظ نے لکھا: لم أجده بهذا اللفظ. علامہ قاسم فرماتے ہیں: قلت: رواه بهذا اللفظ محمد بن الحسن في الأصل.

۱۳:-ہدایہ میں ہے: وقد صحَّ أنه عليه السلام نهَى عن قتلِ النِّساءِ والذراري. اس پر حافظ نے فرمایا: لم أجده هكذا. علامہ نے فرمایا: قلت: روى الحاكم أن النبي ﷺ قال لرجل: اِلحَقْ خالداً ولا تَقْتُلَنَّ ذريةً ولا عسيفاً.

۱۴:-حدیث ابن عباس: إن النبيَّ ﷺ أعطَى الفَارِسَ سَهْمَين والراجلَ

(۱) ہدایہ مطبوعہ کتب خانہ رشیدیہ دہلی میں قال النسوة کے بجائے قالت النساء ہے (مرتب)۔

(۲) ہدایہ میں فلا حد عليها کے بجائے لا حد عليه ہے (مرتب)۔

سَهْمًا کی نسبت حافظ نے فرمایا: لم أجده. علامہ قاسم حنفی نے اس پر لکھا ہے: قلت: رواه محمد بن الحسن في الأصل وأبو يوسف في كتاب الخراج وأبو يعلى الموصلي في مسنده.

۱۵:-حدیث: إن النبيَّ ﷺ كانَ يأكُلُ مِنْ صَدَقَتِه (والمراد وقفه) کی نسبت حافظ نے لکھا: لم أجده. علامہ قاسم نے فرمایا: قلت: رواه الخصاف في كتاب الأوقاف.

۱۶:-حدیث: من اشترَى أرضاً فيها نَخلٌ فالثَّمرةُ للبائعِ إلا أن يَشترِطَ المُبتاعُ کے باب میں حافظ نے فرمایا: لم أجده. علامہ قاسم لکھتے ہیں: قلت: في الطبراني من حديث ابن عمر أن رجلاً باع أرضاً فيها ثَمَرَتُها، فقال النبي ﷺ: الثمرة للذي أبَّرها إلا أن يَشْتَرِطَ المبتاع.

۱۷:-حدیث: لا تأخذ إلا سَلَمك أو رأسَ مالِك کے حق میں حافظ نے لکھا: لم أجده. علامہ قاسم نے فرمایا: قلت: رواه الدار قطني بلفظ: مَن أسلف في شيءٍ فلا يأخذ إلا ما أسلف فيه، أو رأسَ ماله.

۱۸:-حدیث: لا تُقبَلُ شهادةُ الولَدِ لوَالدِه ولا الوَالِدِ لوَلَدِه ولا المرأةِ لزَوْجِها ولا الزَّوجِ لامرَأتِه ولا العَبْدِ لِسيِّدِه ولا المَولَى لِعَبْدِه ولا الأجيرِ لِمَن استأجَرَه کی نسبت حافظ نے فرمایا: لم أجده. علامہ نے اس پر لکھا: قلت: رواه الخصاف في كتاب أدب القضاء من حديث عائشه رضي الله عنها.

۱۹:-ہدایہ میں ہے: عن علي لا يجوز شهادةٌ على شهادةِ رجلٍ إلا شهادةُ رَجُلَين، حافظ نے فرمایا: لم أجده. علامہ قاسم نے اس کا پتہ یوں بتایا: قلت: أخرجه محمد في الأصل بلاغًا عنه.

۲۰:-حدیث عمر: إذا أقرَّ المريضُ بدَينٍ جازَ ذلكَ علَيهِ في جميعِ تركَتِه کی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا: لم أجده. اس پر علامہ نے لکھا: قلت: رواه

محمد بن الحسن في الأصل عن ابن عمر والله أعلم.

٢١:-حديث: إنَّ النبيَّ ﷺ أجَازَ العُمْرَى وردَّ الرُّقْبَى کو حافظ نے لکھا: لم أجده. علامہ قاسم نے لکھا: قلت: رواه الإمام محمد بن الحسن في الأصل بهذا اللفظ.

٢٢:- ضمان اجیر کے باب میں حضرت عمر فاروق ؓ کے اثر کو حافظ نے لکھا کہ لم أره. علامہ قاسم نے تحریر فرمایا کہ قلت: رواه ابن أبي شيبة في مصنَّفه ومحمد بن الحسن في الأصل.

٢٣:- حديث: لَيْسَ للنِّساءِ من الوَلاءِ إلا ما أعْتَقْنَ أو أعْتَقَ مَنْ أعْتَقْنَ أو كاتَبْنَ أو كاتَبَ مَن كاتَبْنَ أودبَّرْنَ أو دَبَّر مَنْ دبَّرنَ أوجرَّ وَلاءَ مُعتِقِهنَّ کی نسبت حافظ نے فرمایا: لم أجده هكذا. اس پر علامہ نے لکھا: قلت: في مسند رزين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: ميراث الوَلاء للأكبر من الذكور، ولايرث النساء من الولاءِ إلا وَلاءَ من أعتقن أوأعتق من أعتقن.

٢٤:-حديث: كانَ عُمرُ إذا رأى جاريةً متقنِّعةً علاها بالدِّرة، وقال: ألقِي عنكِ الخِمارَ يادَفارُ أتَتَشبَّهين بالحرائر. حافظ ابن حجر نے فرمایا: لم أجده. اس پر علامہ قاسم نے لکھا ہے: قلت: تقدَّم في شروط الصلاة أنه لم يفت منه إلا يادفار ولا يتوقف الحكم عليه والله أعلم.

٢٥:-حديث: مَنْ آجَرَ أرضَ مَكةَ فكأنَّما أكَلَ الرِّبا کی نسبت حافظ نے فرمایا: هذا كأنه تصحيف من قوله فإنما يأكل ناراً. اس پر علامہ قاسم نے تحریر فرمایا: قلت: رواه الدار قطني بلفظ أكل الربا.

٢٦:-حديث: حريمُ العَينِ خَمسُ مائةِ ذِراعٍ، وحَريمُ بيرِ العَيْنِ[1]

(١) هكذا في الأصل والصواب "بئر العطن".

أربعون ذِراعاً، وحريمُ بيرِ النَّاضِحِ ستون ذِراعًا کے باب میں حافظ ابن حجر کا ارشاد ہے: لم أجده هكذا. علامہ قاسم فرماتے ہیں: رواه هكذا الإمام محمد بن الحسن.

٢٧:-ہدایہ میں ہے: وتعليمُ الكلبِ أن يَترُكَ الأكلَ ثلاثَ مَرَّاتٍ وتعليمُ البازي أن يَرجِعَ ويُجيبَ إذا دعوتَه وهو مأثور عن ابن عباس. اس پر حافظ نے لکھا: لم أجده. علامہ قاسم فرماتے ہیں: رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار.

٢٨:-ہدایہ میں ہے: أجمعَ الصحابةُ علَى أنَّ الرَّهْنَ مَضْمونٌ واختلَفوا في كيفيَّته. حافظ نے لکھا کہ: لم أجده. مگر اس کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے آثار نقل کیے، اس پر علامہ قاسم نے فرمایا: قلت قد شرح المؤلف ماقال إنه لم يجده.

٢٩:-حديث: لا يَعقِلُ العَواقلُ عَمَداً ولا عَبْداً ولا صُلْحاً ولا اعترافاً کی نسبت حافظ ابن حجر نے فرمایا: لم أره مرفوعاً إلا ما روى الخ. اس پر علامہ قاسم نے لکھا: ساقه مرفوعاً رزين العبدري في مسنده.

میں نے اس نسخہ کی اطلاع علامہ زاہد کوثری کو دی، تو انھوں نے اس کو "فاخرة جداً" قرار دیا، اور منية الألمعي بما فات الزيلعي کے ساتھ تعليقات قاسم حنفی کو منگوا کر چھپوا رہے ہیں۔

☆......☆......☆

مبارق الازہار کس کی تصنیف ہے؟

عبداللطیف ابن ملک یا ابن فرشتہ ایک مشہور مصنف اور نامور عالم ہیں، ان کی تصنیفات میں ''مشارق الانوار'' کی شرح ''مبارق الازہار'' کو بہت شہرت ومقبولیت حاصل ہے، یہ شرح استنبول سے چھپ کر شائع ہوچکی ہے، اِس کے سوا اُن کی تصنیفات میں شرح مجمع البحرین (فقہ میں) اور شرح منار (اصول فقہ میں) بھی بہت مستند اور علماء میں متداوَل رہی ہیں۔

مبارق الازہار کی نسبت قاضی سید نورالدین صاحب نے معارف (جولائی ۴۹ء) میں اور ڈاکٹر سید باقر علی صاحب استاد شعبۂ عربی اسماعیل کالج بمبئی نے معارف (اکتوبر ۵۰ء) میں یہ انکشاف فرمایا ہے کہ:

''وہ ایک ہندوستانی عالم کی تصنیف ہے، جو احمد آباد کے باشندے تھے، اُن کے والد کا نام عبدالملک بنبانی تھا اور اُن کی وفات ۹۱۵ھ میں ہوئی ہے، اُن کے صاحبزادے بھی عالم تھے اور ان کا نام خلیل محمد عباسی تھا''۔

یہ نیا انکشاف معیار تحقیق پر پورا اترتا تو یقیناً ہمارے معلومات میں ایک بڑا اہم اضافہ ہوتا، لیکن افسوس کہ تاریخی اعتبار سے وہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں معلوم ہوتا۔

فاضل مضمون نگاروں کے اس انکشاف کا مطلب اگر یہ ہے کہ عبداللطیف ابن ملک اور عبداللطیف بن عبدالملک بنبانی دو شخص ہیں اور ان میں آخر الذکر ''مبارق'' کے مصنف ہیں، تو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی تائید کہیں سے نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کے برعکس وہ تمام مصنفین جنھوں نے ابن فرشتہ کا حال لکھا ہے، یا جنھوں نے ''مبارق الازہار'' کا ذکر کیا ہے، سب مبارق کو عبداللطیف بن الملک کی تصنیف بتاتے ہیں، ملاحظہ ہو: **الضوء**

اللامع، الشقائق النعمانية، أعلام الأخيار، شذرات الذهب، فوائد بهية، إتحاف النبلاء، كشف الظنون اور **مقدمه شرح وقاية** وغیرہ، بلکہ ''مبارق'' کے مصنف نے خود اپنے نام کی تصریح اس طرح کی ہے:

وبعد فيقول العبد الضعيف العويز عبد اللطيف بن عبد العزيز المعروف بابن الملك[1]۔

اور اگر ان فاضل مقالہ نگاروں کی یہ مراد ہے کہ ''مبارق'' کے مصنف ابن فرشتہ ہی ہیں، مگر وہ وہی عبدالملک بنبانی کے لڑکے اور احمد آباد کے باشندہ ہیں، تو گذارش ہے کہ اس وقت جو کتابیں ہمارے پیش نظر ہیں، اُن میں سب سے پہلے ابن فرشتہ کا ذکر الضوء اللامع میں ملتا ہے، اس میں ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے: عبداللطیف بن عبدالعزیز بن امین الدین ابن فرشتہ۔ سخاوی کے بعد طاش کبریٰ زادہ نے **الشقائق النعمانية** میں، اور ان کے بعد کفوی نے **أعلام الأخيار** میں اور ابن العماد نے **شذرات الذهب** میں، اور اُن کے بعد مولانا عبدالحی لکھنوی نے **الفوائد البهية** میں ان کا ذکر کیا ہے، اور سب نے اُن کے والد کا نام عبدالعزیز بتایا ہے، یا صرف عبداللطیف ابن الملک لکھا ہے، ان میں سے کسی نے ان کے والد کا نام عبدالملک نہیں بتایا ہے۔ اسی طرح اُن کے دادا کا نام کسی نے محمود نہیں لکھا ہے، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب معارف (اکتوبر ۵۰ء) میں لکھتے ہیں، بلکہ سخاوی نے اُن کے دادا کا نام امین الدین بتایا ہے۔

تیسری چیز یہ ہے کہ یہ سب مصنفین ان کو ابن ملک یا ابن فرشتہ لکھتے ہیں، اور **الضوء اللامع** میں ان کا جو سلسلۂ نسب مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ ان کے پردادا کا نام تھا، مگر ڈاکٹر صاحب کے بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُن کے پردادا کا نام خضر تھا۔

چوتھی غور طلب اور قابل توجہ بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اُن کے ہندی یا بنبانی ہونے کا ذکر نہیں کرتا، بلکہ طاش کبریٰ زادہ کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ٹرکی کے

(۱) مبارق: ج۱ ص۲

باشندہ تھے، وہ لکھتے ہیں:

كان رحمه الله تعالى معلماً للأمير محمد بن آيدين وكان مدرساً بمدينة تيره[۱].	وہ امیر محمد بن آیدین کے معلم اور شہر تیرہ میں مدرس تھے۔

ان تمام امور کو سامنے رکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہنچنے کے لیے مجبور ہیں کہ ''معارف'' کے محترم مقالہ نگار حضرات کو اشتباہ ہوگیا ہے، اور انھوں نے جن عبداللطیف کا ذکر کیا ہے، وہ ابن فرشتہ اور شارح ''مشارق'' کے علاوہ کوئی اور بزرگ ہیں جن کے والد کا نام عبدالملک بنبانی تھا، وہ نسباً عباسی اور احمد آباد کے باشندہ تھے، مگر غلط فہمی سے اُن کو شارح ''مشارق'' تصور کرلیا گیا۔

ہماری اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ معارف کے مقالہ نگار حضرات نے جن عبداللطیف کا ذکر کیا ہے، اُن کا سنہ وفات ۹۱۵ھ بتایا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ دسویں صدی کے علماء میں ہیں، اور عبداللطیف ابن فرشتہ شارح مشارق دسویں صدی کے پیشتر کے عالم ہیں، سخاوی کا ان کو **الضوء اللامع** میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ انھوں نے نویں صدی میں وفات پائی ہے۔

یہ ہم جانتے ہیں کہ سخاوی نے اس کتاب میں بعض ایسے عالموں کا ذکر بھی کردیا ہے، جن کی وفات دسویں صدی میں ہوئی ہے، مگر ان کا ذکر انھوں نے ایسے انداز میں کیا ہے کہ ہر شخص سمجھ لیتا ہے کہ جس کا ذکر کیا جارہا ہے وہ ابھی زندہ ہے، اور اس کے برعکس ابن فرشتہ کا ذکر جس پیرایہ میں کیا ہے، اُس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی وفات ہوچکی ہے۔

اور طاش کبریٰ زادہ نے تو صاف صاف یہ ظاہر کردیا ہے کہ وہ سلطان بایزید یلدرم کے عہد حکومت کے علماء میں تھے، اور سلطان بایزید یلدرم کا عہد حکومت ۷۹۱ھ سے ۸۰۵ھ تک تھا، اور جب وہ اس عہد میں عالم کی حیثیت میں تھے، یعنی یہ کہ وہ اُس وقت کم از کم بیس

(۱) الشقائق النعمانیہ: ۲۳

پچیس سال کے تھے، تو یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ انھوں نے ۹۱۵ھ میں وفات پائی ہو۔

اور سب سے بڑھ کر یہ ہے کہ ابن العماد نے ''شذرات الذہب'' میں تصریح کردی ہے کہ ابن فرشتہ کی وفات تقریباً ۸۸۵ھ میں ہوئی ہے[۱]۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ شرح ''مشارق'' مطبوعہ استنبول کے سرورق پر جو مصنف کا سال وفات ۷۹۷ھ لکھا ہے، وہ بھی مصححین کا وہم ہے۔

حاصل یہ کہ مذکورہ دلائل وقرائن کی بناپر ہمارے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ عبداللطیف بن عبدالملک بنبانی احمد آبادی کی طرف ''مبارق الازہار شرح مشارق الانوار'' کی نسبت صحیح نہیں ہے، وہ عبداللطیف بن عبدالعزیز المعروف بابن الملک کی تصنیف ہے، جو نہ بنبانی ہیں، نہ احمد آبادی، نہ ان کی وفات ۹۱۵ھ میں ہوئی، عبداللطیف احمد آبادی کوئی دوسرے بزرگ ہیں۔

اخیر میں ''معارف'' کے مقالہ نگار بزرگوں کو ایک اور بات کی طرف بھی متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ کہ ان حضرات نے عبداللطیف احمد آبادی کا جو سن وفات ذکر کیا ہے، وہ بھی بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ ڈاکٹر صاحب، عبداللطیف کے والد عبدالملک بنبانی کی نسبت لکھتے ہیں کہ انھوں نے ۹۷۰ھ کے قریب قریب انتقال کیا، اور یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ بیٹے کی وفات باپ سے ۵۵؍برس پہلے ہوئی ہو، الا یہ کہ کسی محقق تذکرہ نویس نے اس کی موجہ تصریح کی ہو۔

بیٹے کے سن وفات کو صحیح قرار دینے کے لیے یہ احتمال بھی پیدا نہیں کیا جاسکتا کہ باپ کے سن وفات میں ممکن ہے غلطی سے آٹھ کے بجائے نو لکھ گیا ہو، اس لیے کہ عبدالملک بنبانی کتب احادیث کی روایت جاراللہ بن عبدالعزیز مکی سے کرتے ہیں، جیسا کہ ان اسانید سے جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہیں، ظاہر ہے، اور جاراللہ بن عبدالعزیز کی وفات ۹۵۴ھ میں ہوئی ہے اور ولادت ۸۹۱ھ میں، پس اگر عبدالملک کا سال وفات ۸۷۰ھ قرار دیا

(۱) شذرات الذہب: ۷/۳۴۲

جائے، تو جار اللہ سے ان کا روایت کرنا ممکن نہیں، نیز جار اللہ نے ۹۰۹ھ میں اپنے والد سے کتب ستہ کی سماعت کی ہے، تو لازم ہے کہ عبدالملک نے ۹۰۹ھ کے بعد جار اللہ سے سماعت کی ہو، اس بنیاد پر ان کی وفات ۹۰۹ھ سے پہلے ممکن نہیں ہے۔

دراصل اس غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ قاضی سید نورالدین حسین صاحب نے ''مبارق الازہار'' کا مصنف ملک عبداللطیف داورالملک کو سمجھا، اور ان کا سال وفات ۹۱۵ھ لکھا ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے عبداللطیف بن عبدالملک بنبانی کو مبارق کا مصنف تصور کر کے یہ تخیل قائم کیا کہ یہ عبداللطیف وہی ملک عبداللطیف داورالملک ہیں، لہٰذا انھوں نے ان کا سن وفات بھی ۹۱۵ھ لکھ دیا۔ حالانکہ یہ کسی طرح صحیح نہیں ہے، یہ دونوں دو عبداللطیف ہیں، عبداللطیف داورالملک کا شمار امرائے سلطان محمود بیگڑہ میں ہے، اور وہ حضرت شاہ عالم گجراتی کے مرید وخلیفہ ضرور تھے، لیکن کسی نے ان کے مشغلۂ تدریس وتصنیف کا ذکر نہیں کیا ہے، نیز ان کا سال وفات بھی ۹۱۵ھ نہیں ہے، بلکہ صاحب مرآۃ احمدی نے ۹۷۸ھ میں ان کی وفات بتائی ہے[1]۔

پھر ان کے والد کا نام صاحب ''مرآۃ احمدی'' نے ملک محمود بتایا ہے۔ اور عبداللطیف بن عبدالملک بنبانی حضرت شاہ مقبول عالم گجراتی کے استاذ الاستاذ تھے، شاہ مقبول عالم کی ولادت ۹۸۹ھ میں اور وفات ۱۰۴۵ھ میں ہوئی ہے[2]۔

اور ان دونوں کے علاوہ عبداللطیف ابن ملک تیسرے بزرگ ہیں، جن کی نسبت شوکانی نے بتصریح لکھا ہے:

له تصانيف منها شرح المشارق ...... وكان من علماء الروم الموجودين في أيام السلطان مراد[3]

ان کی متعدد تصنیفات ہیں، ان میں سے ایک شرح مشارق ہے......اور وہ ایک رومی عالم تھے، سلطان مراد کے زمانہ میں موجود تھے۔

۲؍ربیع الثانی ۱۳۷۳ھ
برائے معارف اعظم گڈھ

(۱) مرآۃ احمدی: ۲۳۴/۲ (۲) ایضاً: ۲۷ (۳) البدر الطالع: ۳۷۴/۱

الذخائر والتحف کس کی تصنیف ہے؟

کتاب ''الذخائر والتحف'' تھوڑے دن ہوئے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مقدمہ کے ساتھ چھپی ہے، اور ''معارف'' کے دو نمبروں - اپریل ومئی ۱۹۶۰ء - میں اس پر مفصل تبصرہ قاضی اطہر صاحب مبارک پوری کے قلم سے شائع ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کے مصنف القاضی الرشید بن الزبیر کی نسبت مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان کا حال ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا، مگر کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پانچویں صدی ہجری کے ایک عالم تھے۔

ڈاکٹر صاحب کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے قاضی اطہر صاحب مبارک پوری نے ''معارف'' (دسمبر ۶۰ھ) میں اپنی تحقیق یہ لکھی ہے کہ القاضی الرشید بن الزبیر کا تفصیلی ذکر تاریخ ابن خلکان میں موجود ہے، اور وہ پانچویں نہیں بلکہ چھٹی صدی کے ایک جامع الفنون عالم تھے۔

قاضی صاحب کا یہ بیان حرف بحرف صحیح ہے، اور صرف یہی نہیں بلکہ القاضی الرشید کا تفصیلی ذکر ابن خلکان کے علاوہ یاقوت کی معجم الادباء، یافعی کی مرآۃ الجنان اور ابن العماد حنبلی کی شذرات الذہب وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ''الذخائر والتحف'' ان ہی القاضی الرشید کی تصنیف ہے، جن کا ذکر کتبِ مذکورۂ بالا میں ہے، یا کسی دوسرے القاضی الرشید کی؟ قاضی اطہر صاحب کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو ان ہی کی تصنیف مانتے ہیں، قاضی صاحب کے اس خیال کی کیا بنیاد ہے، اس کو انھوں نے ظاہر نہیں کیا اور نہ اپنے خیال کی تائید میں انھوں

نے کوئی دلیل پیش کی۔

اس کے برخلاف ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کا خیال ہے کہ یہ کتاب ابن خلکان والے القاضی الرشید کی نہیں، بلکہ ان کے دادا کی ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے اپنے خیال کی تائید میں خود اس کتاب کی اندرونی شہادتیں پیش کی ہیں۔

یہ واقعہ ہے اور دونوں فاضلوں کو یہ حقیقت تسلیم بھی ہے کہ القاضی الرشید باپ، بیٹے، پوتے تینوں کا لقب ہے، اس لیے جب کسی کتاب کی نسبت یہ لکھا ہوا پایا جائے کہ وہ القاضی الرشید کی ہے، تو یہ تحقیق ضروری ہوجاتی ہے کہ وہ کس القاضی الرشید کی ہے۔ اس کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے تذکرہ نویسوں نے کس کی تصنیفات میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے، مگر یہ طریقہ سرسری ہے؛ علاوہ بریں یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر مصنف کا تذکرہ کتابوں میں دستیاب ہوجائے، اور اگر دستیاب بھی ہوجائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تمام تصنیفات کا ذکر بھی موجود ہو۔

اس سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ خود کتاب کا غائر مطالعہ کرکے ٹوہ لگائی جائے کہ یہ کس کی تصنیف ہوسکتی ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے یہی کیا ہے اور وہ ایسا کرنے پر مجبور بھی تھے، اس لیے کہ اس وقت تک ان کو کسی القاضی الرشید کا تذکرہ کتابوں میں نہ مل سکا تھا، مگر اب بھی جب کہ ایک القاضی الرشید کا تذکرہ تاریخ ابن خلکان کے حوالہ سے قاضی صاحب پیش کرچکے ہیں، ڈاکٹر صاحب اپنی اس رائے پر قائم ہیں کہ یہ کتاب ان کی نہیں ہے، اس لیے کہ وہ چھٹی صدی کے ہیں، اور کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی میں تھا۔

اس بحث میں اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے میں یہ بتادینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جن تین شخصیتوں کا لقب القاضی الرشید بتایا گیا ہے، وہ تینوں معروف ہیں، ایک تو وہی ابن خلکان والے القاضی الرشید ہیں، جن کا نام احمد ہے؛ دوسرے ان کے والد علی ہیں؛ اور تیسرے ان کے دادا ابراہیم ہیں۔ اِن دونوں کا تذکرہ ہمارے دونوں فاضلوں کو نہیں مل

سکا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ذکر ''الطالع السعید'' مطبوعہ مصر ۱۳۳۳ھ میں موجود ہے۔ علی کی نسبت یہ مذکور ہے کہ وہ فاضل، شاعر، اور رئیس تھے، اور اُن کی وفات ۵۲۵ھ میں ہوئی ہے، اور ابراہیم کی نسبت یہ مرقوم ہے کہ وہ ۴۷۲ھ میں اضلاع قوص کے حاکم تھے، رشید و مہذب ان کے پوتے تھے، ان کی وفات پر ابن النضر نے مرثیہ لکھا ہے، ابن النضر کا وہ قصیدہ مشہور ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ احمد اور علی کا زمانہ چھٹی صدی ہے اور ابراہیم کا زمانہ پانچویں صدی ہے۔

اب آیئے ان دلائل کا جائزہ لیجیے جن کی بنا پر ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ''الذخائر والتحف'' کی تصنیف کا زمانہ پانچویں صدی قرار دیا ہے!:

قاضی اطہر صاحب کے لکھنے کے مطابق ڈاکٹر صاحب نے اپنے مدعا کے ثبوت میں ''الذخائر'' کی ایک یہ عبارت پیش کی ہے:

أهدَى ميخائيل سنة ٤٤٤ مع رسول له هدايا جليلةً شاهدتُ جميعها بتِنِّيس.

اس ثبوت پر قاضی صاحب نے یہ جرح کردی ہے کہ:

''اس میں قاضی رشید کے ان ہدایا کے دیکھنے کی تاریخ نہیں ہے، بلکہ میخائیل کے ہدایا بھیجنے کی تاریخ ہے''۔

قاضی صاحب کی یہ جرح بالکل صحیح ہے اور واقعۃً اس سے ڈاکٹر صاحب کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔

ڈاکٹر صاحب نے دوسری عبارت یہ پیش کی ہے:

أخبَرني خطيرُ المُلْک عند ورودِه إلی تِنِّيسَ من الشام في ذي قعدة سنة ٤٦٢ أن إقبالَ الدولةِ عليَّ بن مجاهدٍ.

اس پر قاضی صاحب نے یہ کلام کیا ہے کہ:

''اس میں خطیر الملک کے تنیس آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید سے

واقعہ بیان کرنے کی تاریخ نہیں ہے''۔

اس مقام پر قاضی صاحب کے کلام کا آخری حصہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جب قاضی صاحب کو یہ تسلیم ہے کہ ۴۶۲ھ خطیر الملک کے تنیس آنے کی تاریخ ہے، اور قاضی رشید کا کہنا ہے کہ جب ۴۶۲ھ میں خطیر الملک تنیس آئے تھے، اسی وقت انھوں نے مجھ سے بیان کیا تھا، تو لازمی طور پر وہ قاضی رشید سے واقعہ بیان کرنے کی بھی تاریخ ہوئی، اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اس کے بعد قاضی صاحب کا یہ کہنا کہ:

''پھر یہ تاریخ بھی محل نظر ہے...... ہوسکتا ہے کہ سنہ کی تعیین کتاب میں غلط طریقہ سے ہوگئی ہو، یا بعد میں نقل کی غلطی ہو''۔

محض اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ ''الذخائر'' ابن خلکان والے قاضی رشید کی تصنیف ہے۔ لہٰذا اگر کسی دلیل سے اس مفروضہ کی صحت و واقعیت ثابت ہو، تب تو قاضی صاحب کا یہ کلام موجّہ ہے، ورنہ بلاوجہ وجیہ تاریخ کو محل نظر اور مصنف یا ناقل کو خاطی قرار دینا بڑی زیادتی ہے۔

پھر تنہا یہی ایک مثال تو نہیں ہے، آگے اور مثالیں بھی آرہی ہیں جن میں اسی طرح پانچویں صدی کے ہی سنین مذکور ہیں، تو قاضی صاحب کہاں کہاں تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کرتے پھریں گے۔ مثلاً ڈاکٹر صاحب ایک عبارت یہ پیش کرتے ہیں:

أهدى الأميرُ ناصِرُ الدولةِ أبو علي الحسن بن حمد ان في سنة ٤٦٣ إلى أرمانوسَ.

اور اس کے بعد یہ عبارت پیش کرتے ہیں:

أخبرني أبو الفضل إبراهيمُ بن علي الكَفَرْطابي بدِمياطَ عند قدومِه مِن قُسطُنطِينِيَّةَ في شهورِ سنة ٤٦٣ أنه رأى على أرمانوسَ.

ان دونوں عبارتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ناصر الدولہ نے ۴۶۳ھ میں ارمانوس کو

ہدیہ بھیجا، اور ابوالفضل ابراہیم نے اس کو ارمانوس کے جسم پر دیکھا، یہ بات خود ابوالفضل نے مصنف کتاب سے اس وقت بیان کی جب وہ ۴۶۳ھ میں قسطنطنیہ سے دمیاط آئے تھے۔ فرمائیے کیا ان عبارتوں میں بھی قاضی صاحب تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کریں گے؟ اور اگر کریں گے تو یہ دعویٰ قابل قبول ہوسکے گا؟ جب کہ تاریخوں سے ثابت ہے کہ ارمانوس پانچویں ہی صدی میں تھا، اور اس نے ٹھیک اسی سال ۴۶۳ھ ہی میں سلطان الپ ارسلان کے مقابلہ میں نہایت ذلت آمیز شکست کھائی تھی۔

قاضی صاحب نے آخری عبارت پر ریمارک کرتے ہوئے پھر غور نہیں فرمایا اور یہ لکھ دیا کہ:

''اس میں ابوالفضل ابراہیم کے قسطنطنیہ سے دمیاط آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید سے واقعہ بیان کرنے کی تاریخ نہیں ہے''۔

حالانکہ جب ۴۶۳ھ ابراہیم کے دمیاط آنے کی تاریخ ہے اور قاضی رشید تصریح کرتے ہیں کہ اسی موقع پر ابراہیم نے مجھ سے واقعہ بیان کیا، تو لامحالہ وہ واقعہ بیان کرنے کی بھی تاریخ ہوئی۔

پھر اسے بھی جانے دیجیے، یہ تو بلا اختلاف ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ارمانوس ۴۶۳ھ میں موجود تھا، اور مصنف ''ذخائر'' تصریح کرتا ہے کہ ابوالفضل ابراہیم نے ارمانوس کو دیکھا ہے، پس وہ اس کے معاصر ہیں اور ان کا زمانہ بھی پانچویں صدی ہے۔ پھر مصنف ''ذخائر'' کا یہ بیان بھی ہے کہ ابوالفضل نے مجھ سے فلاں واقعہ بیان کیا، لہٰذا مصنف ''ذخائر'' خود اپنے بیان کی رو سے ابوالفضل کا معاصر ثابت ہوا، اور محقق ہوگیا کہ اس کا زمانہ پانچویں صدی تھا۔

اسی طرح جب **خزانة النبود والأقصر** تاریخی شہادتوں کی رو سے ۳۵۸ھ میں تعمیر ہوا ہے اور مصنف ''ذخائر'' یہ اظہار کرتا ہے کہ اِس وقت - ذخائر کی تصنیف کے وقت - تک اس کی تعمیر کو سو برس سے زائد ہو چکے ہیں، تو اس سے لازمی طور پر ثابت ہوتا ہے

کہ اس کی تالیف ۴۵۸ھ کے کچھ بعد ہوئی ہے۔

اور جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی کے اعیان میں ہو، اور ابن خلکان والا قاضی رشید پانچویں کے بجائے چھٹی صدی کا فاضل ہے۔

اسی طرح اس کے باپ علی بن ابراہیم کا شمار بھی چھٹی صدی ہی کے فضلا میں ہے، اور ہر چند کہ وہ پانچویں صدی میں بھی موجود رہا ہوگا؛ لیکن یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ ۴۵۸ھ کے لگ بھگ اس کی عمر تصنیف وتالیف کی عمر ہو۔ ہاں بن خلکان والے قاضی رشید کا دادا ابراہیم چونکہ ۴۷۲ھ میں ولایت قوص کا حاکم تھا، اس لیے ۴۵۸ھ میں اس کی عمر تصنیف وتالیف کی عمر ہوسکتی ہے۔

بہر حال ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ہمارے نزدیک انھیں کی رائے قرین صواب معلوم ہوتی ہے، اور ہمارا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ ''الذخائر والتحف'' ابن خلکان والے القاضی الرشید احمد کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے دادا القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، اور ہر چند کہ کسی مصنف کی یہ تصریح کہ ''الذخائر'' القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، تاہم کتاب کی اندرونی شہادتوں کے بعد کسی دوسرے قاضی رشید کو اس کا مصنف قرار دینا ممکن نہیں ہے۔

پھر یہ بات مشترک الورود ہے، اس لیے کہ کسی مصنف نے القاضی الرشید احمد کی تالیفات میں بھی ''الذخائر والتحف'' کا نام نہیں لیا ہے، ہمارے علم میں ان کی تالیفات کی سب سے زیادہ تفصیل یاقوت نے دی ہے؛ مگر یاقوت نے بھی اس کا نام نہیں لیا ہے، ہاں یاقوت کے یہاں احمد کی تالیفات میں ایک کتاب کا نام **الهدايا والطُّرَف** ضرور پایا جاتا ہے، جو نام سے ''الذخائر والتحف'' ہی کے قسم کی کوئی کتاب معلوم ہوتی ہے، مگر قطعی طور پر یہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ ''الذخائر والتحف'' ہی ہے، اور یاقوت یا یاقوت کے کسی پیش رَو نے غلطی سے اس کا نام **الهدايا والطرف** ذکر کردیا ہے، اس لیے کہ اس قطعی فیصلہ سے مطبوعہ ''الذخائر والتحف'' کی اندرونی شہادتیں مانع ہیں، نیز ہوسکتا ہے کہ دادا کی تقلید میں پوتے

نے بھی اس موضوع پر کچھ زیادہ شرح وبسط کے ساتھ لکھا ہو، اور مزید اضافے کیے ہوں۔

یہ بحث تو ختم ہوگئی، مگر اس کے ضمن میں دو تین باتیں اور ذکر کرنے کو جی چاہتا ہے، انشاء اللہ خالی از فائدہ نہ ہوں گی۔

۱:- القاضی الرشید احمد کے دادا القاضی الرشید ابراہیم بھی قضا وحکومت کے ساتھ اہل علم وفضل کی نگاہوں میں بہت معزز ومحترم تھے، چنانچہ ان کی وفات پر قاضی ابوالحسن ابن النضر نے جو نہ صرف ادیب بلکہ عالم وفقیہ بھی تھے ایک زوردار مرثیہ لکھا تھا۔

۲:- قاضی اطہر صاحب نے القاضی الرشید کا نسبی تعلق قبیلۂ غسان سے بتایا ہے، اور کچھ شبہہ نہیں کہ یاقوت (المتوفی ۶۲۶ھ) اور ابن خلکان (المتوفی ۶۸۱ھ) اور یافعی (المتوفی ۷۶۸ھ) نے ان کو **الغساني** کی نسبت کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر جعفر بن ثعلب ادفوی (المتوفی ۷۴۸ھ) نے - جو خود علاقۂ اسوان کے باشندہ تھے - القاضی الرشید اور ان کے لڑکے ابراہیم بن احمد کو قرشی اسدی لکھا ہے، اور اس نسبت سے متبادر ہوتا ہے کہ القاضی الرشید اور ان کے اسلاف کو ابن الزبیر اس لیے کہتے تھے کہ وہ لوگ حضرت زبیرؓ بن العوام قرشی اسدی کی اولاد سے تھے، اور قاضی رشید کے سلسلۂ نسب میں جن زبیر کا ذکر ہے وہ حضرت زبیرؓ بن العوام ہیں، اور وہ القاضی الرشید کی چھٹی پشت میں نہیں ہیں، جیسا کہ قاضی اطہر صاحب نے لکھا ہے، بلکہ اور اوپر ہیں، جیسا کہ القاضی الرشید احمد کے بیٹے ابراہیم کے سلسلۂ نسب سے ظاہر ہوتا ہے، جو بروایت ادفوی حسب ذیل ہے:

إبراهيم بن أحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد بن الحسين بن محمد بن فليته بن سعيد بن إبراهيم بن حسين القرشي الأسدي.

دیکھئے اس میں القاضی الرشید احمد کی چھٹی پشت میں فلیتہ کا نام ہے۔

بہر حال یہ بات تحقیق طلب ہے کہ اگر القاضی الرشید قرشی اسدی ہیں، تو یاقوت وغیرہ مورخین نے ان کو **الغساني** کیوں کر لکھ دیا؟ اور اگر وہ غسانی ہیں تو ادفوی نے قرشی اسدی کس بنیاد پر لکھا ہے؟۔

۳:- قاضی صاحب کی یہ تحقیق حرف بحرف درست ہے کہ القاضی المہذب اور القاضی الرشید ایک نہیں ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے، بلکہ دو شخص ہیں اور دونوں باہم حقیقی بھائی ہیں۔ قاضی اطہر صاحب نے اپنے مضمون میں قاضی مہذب کے ضمنی تذکرہ پر اکتفا کیا ہے، اس لیے عرض کیا جاتا ہے کہ القاضی المہذب کا مستقل تفصیلی تذکرہ یاقوت نے معجم الادباء (۹/۹۷) اور ادفوی نے الطالع السعید، اور یافعی نے مرآۃ الجنان (۳/۳۷۳) اور ابن العماد حنبلی نے شذرات الذہب (۴/۱۹۷) میں لکھا ہے۔

۴:- مشہور و معروف کاتب ابن العماد اصفہانی شعبان ۵۶۲ھ میں وارد دمشق ہوئے ہیں، اس کے بعد قاضی رشید صرف چار مہینے زندہ رہے، اس لیے یہ تو صحیح ہے کہ قاضی رشید کی حیات میں ابن العماد دمشق پہنچ گئے تھے، لیکن رشید کی زندگی میں ابن العماد کا نور الدین زنگی کے دربار سے متوسل ہونا محقق نہیں ہے، اور سلطان صلاح الدین کے ساتھ اس دور کے انقلابات میں ابن العماد کا حصہ لینا تو یقینی طور پر قاضی رشید کی وفات کے بعد ۵۷۰ھ کا قصہ ہے۔

۵:- ابوالمعالی سعد بن علی بغدادی حظیری کی کتاب کا نام معارف (دسمبر ۱۹۶۰ء) میں غلط چھپ گیا ہے، اس کا صحیح اور پورا نام **زينة الدهر وعُصرة أهل العصر** ہے، اور وہ باخرزی کی کتاب **دمية القصر** کا ذیل ہے، اور باخرزی کی یہ کتاب ثعالبی کی **يتيمة الدهر** کا ذیل ہے۔ ابن العماد کاتب نے حظیری کی کتاب **زينة الدهر** کا ذیل **خريدة العصر** کے نام سے لکھا، پھر خود اپنی کتاب **خريدة** کا ایک ذیل لکھا، اسی کا نام **كتاب السيل على الذيل** ہے۔ ابن العماد نے قاضی رشید کا ذکر **كتاب السيل** اور ذیل یعنی **خريدة العصر** دونوں میں کیا ہے، یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کتاب السیل اور خریدہ کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اس لیے کہ خریدہ کا ذیل تو خود کتاب السیل ہے۔

یہ چند سطریں صرف علم کی خدمت کے لیے لکھی گئی ہیں، کسی پر اعتراض یا تنقیص

مقصود نہیں ہے، بالخصوص فاضل عزیز قاضی اطہر صاحب مبارک پوری سے میرے تعلقات کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ میرے معروضات کو ان پر اعتراض کی حیثیت دی جا سکے۔

مجھے جو بات صحیح سمجھ میں آئی، اس کے اظہار میں محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے بھی میں معذرت خواہ ہوں۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی

۲۲/دسمبر ۶۰

۳/رجب ۱۳۸۰

☆......☆......☆

دینوراور مشائخ دینور

معارف - اگست ۱۹۶۵ء - میں جناب سید شمیم احمد صاحب - ڈھاکہ - کا ایک مقالہ مذکورۂ بالاعنوان سے شائع ہوا ہے، جس میں موصوف نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دینور، جس کی طرف حضرت ممشاد اور حضرت احمد اسود وغیرہ منسوب ہیں، سیلون کا ایک شہر تھا۔ انھوں نے اپنے اس خیال کی بنیاد یہ بتائی ہے کہ ابن بطوطہ نے جزیرۂ ''لنکا'' کے حال میں نہایت تفصیل وتشریح کے ساتھ دینور کا ذکر کیا ہے۔

اس سلسلہ میں مجھے یہ کہنا ہے کہ صرف اتنی سی بات کہ لنکا کے نواح میں ایک دینور پایا جاتا ہے، یہ خیال قائم کرنے کے لیے کہ حضرت ممشاد وغیرہ اسی دینور کی طرف منسوب ہیں، کافی نہیں ہے۔ اس خیال کی صحت کا امکان اُس وقت تھا جب اس دینور کے علاوہ کسی دوسرے دینور کا ذکر کہیں نہ ہوتا، یا ہوتا مگر کسی محقق کی یہ تصریح پائی جاتی کہ حضرت ممشاد وغیرہ لنکا ہی والے دینور سے تعلق رکھتے تھے، لیکن ان دونوں باتوں میں کوئی بھی صحیح اور محقق نہیں ہے۔

پہلی بات، یعنی یہ کہ ''لنکا کے دینور کے علاوہ کسی دوسرے دینور کا کہیں ذکر نہیں ہے'' اس لیے صحیح نہیں ہے کہ خود مقالہ نگار کو تسلیم ہے کہ:

''داراشکوہ نے حضرت ممشاد کے ذکر میں لکھا ہے کہ دینور ''فریسین (۱)'' کے قریب جبل کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے''(۲)۔

اگرچہ مقالہ نگار نے اس بیان کی نسبت بالکل بے وجہ اور بلا دلیل یہ لکھ دیا ہے کہ:

(۱) معارف میں یونہی چھپا ہے، مگر صحیح ''قرمیسین'' ہے۔
(۲) معارف ص: ۱۱۱

''یہ غلط ہے، دینور ایران اور عراق میں نہیں بلکہ سیلون میں تھا''۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ داراشکوہ کا بیان ایک تاریخی حقیقت ہے، اس کا انکار مکابرہ اور اس کی تغلیط ناممکن ہے۔

۱:- سب سے پہلے تاریخ کے ایک طالب علم کو عراق وایران کی اسلامی فتوحات کے سلسلہ میں دینور کا نام ملتا ہے، تیسری صدی ہجری کا مشہور مورخ بلاذری - المتوفی ۲۷۹ھ - اپنی کتاب ''فتوح البلدان'' میں لکھتا ہے:

قالوا: انصرف أبو موسى الأشعري من نهاوند وقد كان سار بنفسه إليها على بَعثِ أهلِ البصرةِ مُمِداً للنعمان بن مقرن فمرَّ بالدينور، فأقام عليها خمسةَ أيامٍ قوتل منها يوماً واحداً، ثم إنَّ أهلَها أقرُّوا بالجِزيةِ والخَراجِ، وسألُوا الأمانَ على أنفُسِهم وأموالِهم وأولادِهم، فأجابهم إلى ذلك، وخلَّف بها عاملَه في خيلٍ، ثم مضى إلى ماسبذان فلم يقاتلُه أهلُه وصالَحه أهلُ السيروان على مثلِ صُلحِ الدِّينَوَرِ وعلى أن يؤدُّوا الجِزيةَ والخَراجَ(۱).

اس عبارت کو بغور پڑھئے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ:

۱- نہاوند سے بصرہ واپس ہوتے ہوئے حضرت ابوموسیٰؓ کو درمیان میں دینور ملا تھا،
۲- دینور کے بعد وہ ماسبذان گئے، ۳- ماسبذان کے بعد ان کو سیروان ملا تھا۔

اور ہر جغرافیہ داں جانتا ہے کہ یہ سارے مقامات ایران میں ہیں، اور اسی لیے یہ سب نام فتوحات عراق وایران کے سلسلے میں آئے ہیں۔

۲:- مؤرخ ابن الاثیر نے بھی کامل میں اس کے قریب قریب لکھا ہے، ملاحظہ ہوں واقعات ۲۱ھ زیرعنوان **ذکر فتح الدینور الخ** (۲)۔

(۱) فتوح البلدان: ۳۱۵ (۲) کامل ابن الاثیر: ۳/۷

۳:- یاقوت حموی معجم البلدان میں لکھتے ہیں:

دِيْنَوَر: مدينةٌ من أعمال الجبل قُربَ قِرميسين يُنسب إليها خلقٌ كثيرٌ، وبين الدينور وهمذان نيِّف وعشرون فرسخاً، ومن الدينور إلى شَهرَزُورَ أربعُ مراحلَ.

داراشکوہ کا بیان یاقوت کے ابتدائی فقرہ کا لفظ بلفظ ترجمہ ہے، یاقوت نے اس عبارت میں دینور کا محل وقوع بھی بتادیا ہے کہ وہ ہمذان -مشہور ایرانی شہر- سے بیس فرسخ (۶۰ میل) سے کچھ زیادہ دوری پر واقع تھا، اور ہمذان کی نسبت لکھا ہے کہ وہ چوتھے اقلیم میں ۷۳ درجہ طول بلد اور ۳۶ درجہ عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔

۴:- سمعانی کتاب الأنساب میں اور ابن الاثیر اللباب میں لکھتے ہیں:

الدينوري: ...... هذه النسبة إلى الدينور وهي بلدة من بلد الجبل[1] عند قرميسين[2].

یاقوت، سمعانی اور ابن الاثیر نے دینور کو قرمیسین کے قریب بتایا ہے، اور قرمیسین کی نسبت سمعانی وغیرہ نے لکھا ہے:

هي مدينة بجبال العراق على ثلاثين فرسخاً من همذان عند الدينور ويقال لها كرمان شاه[3].

یعنی قرمیسین جبال عراق کا ایک شہر ہے ہمذان سے تیس فرسخ کے فاصلہ پر دینور کے پاس واقع ہے۔

قرمیسین کی نسبت یہی بات یاقوت نے بھی اس اضافہ کے ساتھ لکھی ہے کہ وہ ہمذان اور حلوان کے درمیان اس شاہراہ پر واقع ہے، جس سے ایرانی حجاج کا قافلہ گذرتا ہے، اور صاحبِ قاموس نے لکھا ہے:

قِرْمِيْسِيْنُ بالكسر بلدة قرب الدينور مُعرَّب كرمان

(۱) بلد الجبل يا بلاد الجبال ایران کے ایک حصہ کو کہتے تھے۔

(۲) اللباب: ۱/۴۴۰

(۳) ایضاً: ۲/۲۵۵

شاهان (با ب السين فصل القاف).

دینور کی نسبت ایسا ہی بیان دوسری بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، آخر میں ہم صاحبِ المنجد کا بیان پیش کرتے ہیں، وہ **المنجد في الأدب والعلوم** کے صفحہ ۲۰۶ پر لکھتا ہے:

دِيْنَوَر: مدينة من أمهات مدن الجبال في مادى، دخلها العرب (٦٤٢) بعد واقعة نهاوند (البصرة) وسمَّوها "ماه الكوفة" كانت عامرة غنية على أيام الأمويين والعباسيين خُربت في حروب مرداويج الجيلاني، أجهز عليها تيمور (١٤٠٠).

اس میں صاحب منجد نے تصریح کی ہے کہ دینور کوہستان میں ایک اہم شہر تھا، عباسیوں کے عہد تک نہایت آباد تھا، مرداویج جیلانی کی جنگوں میں تباہ ہوا، اور اس کی تباہی میں رہی سہی کسر تیمور نے پوری کردی، صاحب منجد نے یہ تصریح بھی کردی کہ وہ (Media) میں تھا۔

ان تصریحات کے بعد یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ لنکا کے علاوہ ایران -یا یوں کہئے کہ بلاد جبال، یا کوہستان عراق- میں بھی ایک دینور تھا، اور وہ نہایت مشہور ایک تاریخی مقام تھا، لنکا والے دینور کی شہرت اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں تھی، بلکہ ابن بطوطہ سے پہلے غالباً کسی عرب مورخ نے اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔

رہا مقالہ نگار کا ''مناقب الاصفیا'' کے حوالہ سے یہ لکھنا کہ ''رسالہ قشیریہ'' میں جہاں خواجہ احمد سیاہ دینوری کا تذکرہ ہے، وہاں یہ لکھا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ کوئی دیہات ہے یا شہر (معارف ص ۱۱۱)۔

تو یہ بات قرین صواب نہیں معلوم ہوتی، رسالہ قشیریہ مطبوعہ مصر ۱۲۸۴ھ کے ص ۴۰ پر احمد اسود دینوری کا ذکر ہے، اور وہاں ایسی کوئی بات مذکور نہیں ہے، اگر کسی دوسری جگہ یہ بیان ہو تو مقالہ نگار اس کی نشان دہی فرمائیں۔

بہر حال ان حالات میں لنکا والے دینور کو تسلیم کرنا، اور ایران والے دینور کا انکار کرنا، تحقیق اور ریسرچ کی کوئی قابل تعریف مثال نہیں ہے۔

اس کے بعد دوسری بات کو لیجئے! تو جہاں تک ہمارے معلومات کا تعلق ہے، مقالہ نگار کے سوا کسی مورخ یا تذکرہ نگار یا کسی محقق نے حضرت ممشاد وغیرہ کو لنکا والے دینور کی طرف منسوب نہیں بتایا ہے۔ اس کے برخلاف بکثرت محققین نے ان لوگوں کو ایران والے دینور کی طرف منسوب قرار دیا ہے۔

ممشاد دینوری کے باب میں داراشکوہ کا بیان آپ پڑھ چکے ہیں، ان سے پہلے شیخ الاسلام ہروی کا بیان طبقات الصوفیہ -مطبوعہ کابل- میں ہے:

''ممشاد الدینوری سید و شیخ مشائخ عراق از مہینان مشائخ است''۔

طبقات کا محشی لکھتا ہے:

''منسوب است بہ دینور یکے از بلاد جبال نزدیک کرمانشاہ''[۱]۔

مولانا جامی ''نفحات الانس'' کے منہیہ میں ممشاد دینوری کے حال میں لکھتے ہیں:

الدینوري: منسوب إلی دینور بکسر الدال وسکون الیاء آخر الحروف وفتح النون والواو وفي آخرها الراء، وهي بلدة من بلاد الجبل عند قرمیسین معرب کرمان شاہ[۲]۔

مولانا یونس بہاری نے اسی عبارت کا حوالہ دیا ہے، مگر مقالہ نگار کو یہ عبارت اس لیے نہیں مل سکی کہ ان کے پاس ''نفحات'' مطبوعہ نول کشور پریس ۱۹۰۵ء موجود نہیں تھی، اگرچہ مولانا یونس نے مولانا جامی کی عبارت کا صحیح ترجمہ نہیں کیا ہے۔

مقالہ نگار نے ابوبکر کسائی دینوری کا تعلق بھی لنکا سے بتایا ہے[۳]، مگر شیخ الاسلام

(۱) طبقات الصوفیہ: ۲۰۹

(۲) نفحات الانس: ۹۳

(۳) معارف ص: ۱۱۶ و ۱۱۷

ہروی فرماتے ہیں:

''ابوبکر کسائی دینوری از قہستان عراق بود بدینور''[۱]۔

اور مولانا جامی ''نفحات الانس'' میں لکھتے ہیں:

''ابوبکر کسائی دینوری از قہستان عراق بودہ بدینور''[۲]۔

مقالہ نگار نے ابوعبداللہ دینوری کا تعلق بھی لنکا سے بتایا ہے، مگر ''طبقات الصوفیہ'' کا محشّی ان کے حال میں لکھتا ہے:

''منسوب است بہ دینور کہ شہریست از جبال نزدیک کرمان شاہ وبسا از اہل علم بداں منسوبند''[۳]۔

ان حضرات کے علاوہ جن لوگوں کے نام مقالہ نگار نے دیے ہیں، وہ سب بھی اسی مشہور دینور سے تعلق رکھتے تھے، اور ان کے ماسوا بھی بکثرت علما و مشائخ کا تعلق اسی دینور سے ہے، مثلاً: ابوبکر ابن السنی دینوری -شاگرد امام نسائی-، ابوعبداللہ بن فنجو یہ دینوری -راوی سنن نسائی- اور برہان دینوری وغیرہ۔

یہ تمام حضرات یا ان میں سے کوئی لنکا والے دینور کی جانب منسوب ہوتا، تو لازمی طور پر مورخین اس کی تصریح کرتے۔ مورخین کی مستمر عادت ہے کہ ایک نام کے دو شہر ہوتے ہیں، اور ان میں ایک زیادہ مشہور ہو، دوسرا کم، تو جو شخص غیر مشہور شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس کے باب میں صراحت کر دیتے ہیں کہ یہ اس غیر مشہور شہر سے تعلق رکھتا ہے، جیسے صنعاء نام کے دو شہر ہیں، ایک یمن میں دوسرا شام میں، تو جو آدمی صنعاء شام کا رہنے والا ہوتا ہے، اس کی نسبت بتا دیتے ہیں کہ **ھو من صنعاء الشام** اس کی اور بھی متعدد مثالیں موجود ہیں۔

اس مقالہ میں مذکورہ بالا امور کے علاوہ اور بھی بعض اوہام ہیں، مثلاً خواجہ ممشاد

(۱) طبقات الصوفیہ: ۲۶۸

(۲) نفحات الانس: ۸۳، مطبوعہ نول کشور ۱۸۷۴ء، ونسخۂ قلمی ورق: ۵۸

(۳) طبقات الصوفیہ: ۴۷۹

دینوری کو خواجہ عبداللہ خفیف کا خلیفہ بتایا گیا ہے۔

اس میں دو وہم ہیں: ایک تو عبداللہ خفیف کے بجائے ابوعبداللہ خفیف ہونا چاہئے، دوسرے ممشاد کو ابوعبداللہ خفیف کا خلیفہ بتانا بالکل خلاف واقعہ ہے۔ ممشاد دینوری، ابوعبداللہ خفیف کے مشائخ کے طبقہ میں تھے، ان کی وفات بتصریحِ مقالہ نگار ۲۹۹ھ میں ہوئی ہے، اور ابوعبداللہ کی ۳۷۱ھ میں، تذکروں میں یہ ذکر تو آتا ہے کہ ابوعبداللہ خفیف نے ممشاد کو خواب میں دیکھا، لیکن بیداری میں دونوں بزرگوں کی باہمی ملاقات کا ذکر ہمارے علم میں کسی تذکرہ نویس نے نہیں کیا ہے۔

مقالہ نگار کا ایک وہم یہ بھی ہے کہ انھوں نے ابوعبداللہ خفیف کا سال وفات ۳۳۱ھ بتایا ہے، مگر اس میں غالباً انھوں نے مولانا جامی کا اتباع کیا ہے، ''نفحات الانس'' میں مولانا جامی نے معلوم نہیں کس طرح یہی سال وفات لکھ دیا ہے، حالانکہ ان کے علاوہ ہم نے جہاں دیکھا، سب نے ۳۷۱ھ لکھا ہے، چنانچہ ابوعبداللہ خفیف کے شاگرد وسیرت نگار ابوالحسن دیلمی نے سیرت شیخ میں، ابوعبدالرحمٰن سلمی نے طبقات الصوفیہ میں، اسی طرح شیخ الاسلام ہروی نے طبقات ص ۴۵۵ میں، ابونُعیم نے حلیۃ الاولیاء ج ۱۰ ص ۳۸۵ میں، ابن الجوزی نے منتظم ج ۷ ص ۱۱۲ میں، یافعی نے مرآۃ الجنان ج ۲ ص ۳۹۷ میں، ذہبی نے العبر میں، سبکی نے طبقات شافعیہ ج ۲ ص ۱۵۴ میں، عبدالحی بن العماد نے شذرات الذہب ج ۳ ص ۷۷ میں اور دارا شکور نے سفینۃ الاولیا ص ۱۱۱ میں ۳۷۱ھ ہی لکھا ہے۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی
۲۲؍ربیع الثانی ۱۳۸۵ھ

☆......☆......☆

فہرست مخطوطات عربیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

مجھے مخطوطات سے بہت شغف ہے، ایک دن اتفاق سے دارالمصنفین جانا ہوا، تو پنجاب یونیورسٹی لاہور کی فہرست مخطوطات عربیہ پر کتب خانہ میں نظر پڑ گئی، میں نے اس کو بہت شوق سے پڑھا، میں صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب کا ممنون ہوں کہ ان کی مہربانی سے یہ موقع نصیب ہوا، میں نے فہرست پڑھی تو میرا جی چاہا کہ اس پر تبصرہ کی خدمت میں ہی انجام دوں، تاکہ جس مقصد کے لیے فہرست کے مرتب قاضی عبدالنبی کوکب صاحب نے دارالمصنفین کو یہ پیش کش کی ہے وہ پورا ہو جائے۔

قاضی صاحب کی یہ کاوش لائق تحسین ہے اور وہ اس کے لیے مستحق مبارک باد ہیں، انھوں نے فہرست نگاری کا حق ادا کر دیا ہے، اہل علم کا فرض ہے کہ ان کی حوصلہ افزائی کے لیے مبارک باد پیش کرنے کے ساتھ اس کام میں ان کا تعاون بھی کریں۔

سرسری مطالعہ کے بعد کوکب صاحب کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے اس وقت جو باتیں ذہن میں آئی ہیں، ان کو عرض کرتا ہوں۔

کوکب صاحب نے ص ۱۲ پر عنوان فہارس القرآن کے تحت دو قلمی کتابوں کا تعارف کرایا ہے، اور دونوں کا تعارف کراتے ہوئے یہ بات بالکل صحیح لکھی ہے کہ ان تالیفات سے جرمن مستشرق فلوگل کا تقدم، قرآن کے اشاریہ ساز کی حیثیت سے ثابت نہیں رہتا۔

مگر ان کا یہ فرمانا کہ ''قرآن کی اشاریہ سازی کی طرف توجہ کا سراغ واضح طور پر گیارہویں صدی ہجری میں پہنچتا ہے'' تو اس کو لکھنے سے پیشتر کوکب صاحب کو سراغ رسانی کے لیے کچھ اور تگ و دو کرنے کی ضرورت تھی۔

قدیم مطبوعہ کتابوں میں ہماری نظر سے ایک اور ہندوستانی عالم مصطفیٰ بن سعید کی قابل قدر کتاب گذری ہے، جس کا نام ''نجوم الفرقان لتخریج آیات القرآن'' ہے، کتاب کی زبان فارسی ہے، اور مصنف اورنگ زیب عالم گیر کے لڑکے سلطان محمد اعظم شاہ کے دامن دولت سے وابستہ تھا، سال تصنیف ۳۴ھ جلوس عالم گیر ہے، سنہ ہجری کی نشان دہی علامات نجوم الفرقان سے ہوتی ہے، جس سے ۱۱۰۳ھ نکلتے ہیں۔

مصنف نے الفاظ قرآن کو ان کی موجودہ شکل کے ساتھ حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کر کے جس پارہ کے جس رکوع میں وہ لفظ پایا جاتا ہے اس کی نشان دہی اس طرح کی ہے کہ لفظ پاک زیروزبر کے ساتھ لکھ کر پارے کا عدد ہندسوں میں اور رکوع کا عدد حرفوں میں حروف ابجد کے حساب سے بتایا ہے، مثلاً آبــائهــن ۲۲ د، یعنی یہ لفظ بائیسویں پارے میں چوتھے رکوع میں ہے، یا مثلاً أحــطـنـا ۱۶ ب، یعنی یہ لفظ سولہویں پارے کے دوسرے رکوع میں ہے، کتاب مطبع محمدی لکھنؤ میں مجتہد شیعہ سید حسین کے حکم سے چھپی ہے۔

اس کتاب کا مؤلف لکھتا ہے:

ہر چند تالیفے چند از سلف نیز بنظر در آمدہ بود، لیکن ہیچ کدام از انہا باوجود کثرت حجم کہ بدہ دواز دہ ہزار بیت می رسید در اصل تحصیل مطلب کافی ومغنی نبود (ص ۳۰)۔	باوجودیکہ سلف کی بھی چند کتابیں نظر سے گذری تھیں، مگر ان میں سے کوئی بھی ضخامت زیادہ ہونے (یعنی دس بارہ ہزار بیت کی کتاب ہونے) کے باوجود اصل مطلب کی تحصیل کے لیے کافی، اور دوسری کتاب سے بے نیاز کردینے والی نہ تھی۔

اس بیان میں سلف کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ مؤلف کی نظر سے بہت پہلے کے علماء کی تالیفات اس موضوع پر گذر چکی تھیں، اور یہ کہ فہرست مفصل میں جن دو کتابوں کا ذکر ہے مؤلف اس کو مراد نہیں لے رہا ہے، اس لیے کہ جس صدی میں وہ خود رہا ہو، اس صدی کے علماء کو سلف سے تعبیر نہیں کرسکتا؛ دوسرے اس لیے بھی یہ کتابیں مراد نہیں ہوسکتیں

کہ یہ دونوں ضخامت میں اس کی کتاب سے چہار گنا بڑی نہیں ہیں، اس کی مطبوعہ کتاب ۱۹۸ صفحات پر مشتمل ہے، اور ان دونوں کے صفحات چار سو سے کچھ اوپر ہیں، یعنی دوگنے سے کچھ زیادہ؛ برخلاف ان کتابوں کے جن کی طرف مؤلف اشارہ کررہا ہے، وہ چار گنے کے قریب بڑی ہیں۔ مؤلف خود اپنی کتاب کی نسبت لکھتا ہے کہ وہ تین ہزار اور کچھ کسر پر مشتمل ہے، اور اس کے مقابل سلف کی ہر کتاب دس بارہ ہزار بیت کی بتاتا ہے۔ اس تطویل سے میرا مقصد یہ ہے کہ مؤلف کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی اشاریہ سازی کی طرف مسلمان فضلاء گیارہویں صدی سے بھی پہلے متوجہ ہوچکے تھے، یعنی جرمن مستشرق فلوگل سے صدی ڈیڑھ صدی پہلے نہیں، بلکہ صدیوں پہلے۔

☆...... **حاشية العصام على البيضاوي** کا تعارف کراتے ہوئے کوکب صاحب ص ۱۹ پر لکھتے ہیں کہ دوسرا حصہ النباء سے الناس تک ہے۔

اس بیان میں مؤلف نے کشف الظنون کی پیروی میں غلطی کی ہے، صحیح یہ ہے کہ سورۂ انفال کے اول سے الناس تک ہے، اس لیے کہ اس کے بغیر یہ حاشیہ دو حصوں میں مکمل نہیں ہوسکتا، جس کا حاجی خلیفہ نے دعویٰ کیا ہے، کشف الظنون میں غلطی سے الأنفال کے بجائے النباء چھپ گیا ہے۔

لیکن اس سے پہلے خود مؤلف سے ایک بھول ہوئی ہے، کہ انھوں نے **الأعراف** کے بجائے **الأنعام** لکھ دیا ہے، اس تصحیح کی تائید خود مؤلف کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ:

''اس تالیف کا ایک نسخہ سورۂ اعراف کے آخر تک دمشق کے دار الکتب الظاہریہ میں بھی موجود ہے''

یعنی پہلا حصہ جو اول فاتحہ سے آخر اعراف تک ہے، وہ دمشق میں بھی ہے۔

☆......ص ۲۰ پر ملا صادق حلوائی کے بارے میں فہرست نگار نے لکھا ہے کہ:

''ارشد صاحب نے اپنے اس سارے بیان کے لیے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا''۔

اس سلسلہ میں مجھے یہ گذارش کرنا ہے کہ نواب علی حسن خاں نے ''تذکرہ صبح گلشن''

میں مولانا محمد صادق سمرقندی کا ذکر کیا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ وہ شمس الائمہ حلوائی کی نسل سے تھے، اور مولانا احمد جندی کے شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے، وہ ان علماء اعلام میں سے ہیں، جن کے مرتبہ سے شاعری فروتر چیز ہے، پہلے وطن سے زیارت حرمین کے لیے کمر ہمت باندھی، اور یہ سعادت حاصل کرنے کے بعد ہندوستان آئے، اور لاہور میں بیرام خاں سپہ سالار کی عنایت سے مسند تدریس وافادہ کو زینت بخشی، دوسری بار حج وزیارت کا شوق پیدا ہوا، اور حجاز روانہ ہوئے، اس دفعہ لوٹنے کے بعد خان اعظم مرزا عزیز کی تعلیم پر مامور ہوئے، مقبولیت واطمینان خاطر میں دوسروں سے بہت آگے بڑھ گئے، آخر میں ہندوستان سے کابل گئے اور مرزا حکیم کی معلّمی کے لیے صدر مجلس ہوئے، اور اتنا رسوخ بڑھا کہ میرزا کے تمام مہمات کے حل وعقد کی باگ ڈور انھیں کے ہاتھ میں تھی، عمر کے آخر میں سمرقند چلے گئے، اور وہاں سے سفر آخرت اختیار کیا، اس کے بعد ان کے چند منتخب اشعار ذکر کیے ہیں، جن میں سے ایک شعر یہ ہے: ؎

ہمچو خورشید از سفرائے ماہ سیما آمدی
خوب رفتی جان من بسیار زیبا آمدی

اس حوالہ سے یہ معلوم ہوا کہ ملا صادق کی وفات سمرقند میں ہوئی، شاید اسی لیے ''نزہۃ الخواطر'' میں ان کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

☆ ......ص۲۴ پر بحرق حضرمی کی شرح آیۃ الکرسی وغیرہ پر تبصرہ کیا گیا ہے، بحرق کے تعارف کے باب میں یہ اضافہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا ذکر سخاوی نے بھی ''الضوء اللامع'' میں کیا ہے، اور بتایا ہے کہ بحرق نے مجھ سے بھی علم حاصل کیا ہے، شاعری سے بہت دلچسپی تھی، عامر بن عبدالوہاب کی مدح میں انھوں نے قصیدہ لکھا ہے، ''شذرات الذہب'' سے اس کا بھی اندازہ ہوجاتا ہے کہ وہ ہندوستان کب آئے تھے، ابن العماد ناقل ہے کہ وہ امیر عدن مرجان بن عبداللہ کی وفات کے بعد ہندوستان آئے، اور مرجان کا سالِ وفات خود ابن العماد نے ۹۲۷ھ بتایا ہے، یعنی وہ اپنی وفات سے صرف اڑھائی تین سال

پہلے، اور سخاوی کی وفات کے ۲۵ ربرس بعد ہندوستان آئے ہیں، اسی لیے ''الضوء اللامع'' میں نہ ان کے ہندوستان آنے کا ذکر ہے، نہ ان کی تصنیفات کا۔

☆ ......فہرست نگار نے بحرق کے استاذ کا نام عبداللہ مخرمہ لکھا ہے، صحیح عبداللہ بامخرمہ، یا عبداللہ ابی مخرمہ ہے۔

بحرق کی مطبوعہ کتابوں میں ذیل کی دو کتابوں کے ناموں کا اضافہ بھی ضروری ہے:

۱:– الحديقة الأنيقة في شرح العروة الوثيقة.

۲:– الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول.

کوکب صاحب نے ان دونوں کے نام لکھے ہیں، مگر ان کے طبع ہونے کی شاید ان کو اطلاع نہیں ہے، ''الحديقة الأنيقة'' کو سابق مفتی مصر علامہ حسنین محمد مخلوف نے ایڈٹ کر کے ۱۳۸۰ھ میں مطبعۃ المدنی -مصر- سے شائع کیا ہے، وہ ''عروہ'' اور ''حدیقہ'' دونوں کے بے حد مداح ہیں؛ دوسری کتاب بھی مفتی صاحب ہی نے ۱۳۸۶ھ میں شائع کی ہے، یہ باطنی فرقہ کے رد میں ہے، اس کے بارے میں مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ بحرق نے اس میں ایک محقق عالم کے شایان شان اسلام کی طرف سے مدافعت کا حق ادا کردیا ہے۔

☆ ......ص۳۰ پر **علياً وأباطلحة والزبير** کے بجائے **علياً وطلحة والزبير** صحیح ہے، بتانا چاہئے تھا کہ یہ کتابت کی غلطی یا مؤلف کا سہو ہے۔

☆ ......ص۳۹ پر جواہر الاصول کو تقی الدین فاسی کی تصنیف قرار دیا ہے، اور ان کا نام محمد بن احمد بن علی بتایا ہے، فہرست نگار نے تمام تر خدابخش لائبریری کے فہرست نگار کی پیروی کی ہے، معلوم نہیں مصنف کا نام محمد بن احمد بن علی کس طرح لکھ دیا گیا، جب کہ جواہر الاصول کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے:

قال الجامع الجافي تداركه [۱] الله تعالى بلطفه الكافي أبو الفيض محمد بن محمد بن علي الفارسي أعاذه الله تعالى من

(۱) مطبوعہ میں بدارکم چھپا ہے، حالانکہ تدارکہ ہے۔

القلب القاسي (۱).

دوسرا تضاد یہ ہے کہ مصنف نے تو خود اپنی کنیت ابوالفیض لکھی ہے، مگر فہرست نگاروں نے معلوم نہیں کہاں سے ابوالطیب لکھ دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ خدابخش لائبریری کے فہرست نگار سے چوک ہوئی ہے، اس نے فارسی کے بجائے بعض نسخوں میں فاسی دیکھا، اور محمد بن احمد بن علی تقی الدین فاسی، معاصر حافظ ابن حجر کو ایک بلند پایہ محدث پایا تو یہ خیال جمالیا کہ ''جواہر الاصول'' کے مصنف وہی ہیں، اور محمد بن محمد کی طرف یا تو اس نے دھیان نہیں دیا، یا یہ سمجھا کہ یہ کتابت کی غلطی ہے، اور چونکہ فاسی کی کنیت ابوالطیب ہے، اس لیے جواہر کے مصنف کی کنیت ابوالطیب لکھ دی۔ مانچسٹر کا فہرست نگار زیادہ ہوشیار اور دیدہ ور معلوم ہوتا ہے، اسی لیے اس نے یہ اقرار کرلیا کہ ہم کو مؤلف کا سراغ نہیں مل سکا۔

تقی الدین فاسی حافظ ابن حجر کے گہرے دوست بلکہ شاگرد بھی تھے، اور حافظ سخاوی اپنے استاذ کے اس دوست کے بہت بڑے واقف کار تھے، بلکہ روایت میں شاگرد بھی تھے، انھوں نے ان کا اور ان کی تصنیفات کا تذکرہ شرح وبسط کے ساتھ کیا ہے، لیکن ''جواہر الاصول'' کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے، انھوں نے ان کی ساری تصنیفات کے نام تو نہیں لکھے ہیں، لیکن یہ بتا دیا ہے کہ کس کس موضوع پر ان کی کتابیں ہیں، اس سلسلہ میں انھوں نے یہ تو لکھا ہے کہ جو نام ہم نے لیے ہیں ان کے علاوہ اذکار، دعوات، اور مناسک پر بھی انھوں نے کتابیں لکھی ہیں، لیکن یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ اصول حدیث میں بھی ان کی کوئی کتاب ہے۔

''جواہر الاصول'' کا مصنف بڑا خوش قسمت ہے کہ اس کی اس کتاب کے نسخے ہند وبیرون ہند کے مختلف کتب خانوں میں کثرت سے پائے جاتے ہیں، مکہ معظّمہ کے مکتبۃ الحرم میں بھی اس کا ایک نسخہ ہے، اس نسخہ کی پشت پر شیخ عبدالرحمٰن بن یحییٰ معلّمی - جو ایک وسیع النظر یمنی عالم تھے، برسوں دائرۃ المعارف حیدرآباد میں مصحح رہ چکے ہیں، آخر میں وہ

(۱) دیکھئے مطبوعہ ص:۱۴۴، اور مخطوطہ دارالعلوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ)

مکتبۃ الحرم کے مدیر ہوگئے تھے، میرے ان سے دوستانہ تعلقات تھے، جب حجاز حاضری ہوتی تھی تو مکتبۃ الحرم میں کبھی کبھی ان کے پاس نشست ہوا کرتی تھی - کے ہاتھ کی یہ تحریر موجود ہے کہ:

''یہ کتاب ابوالفیض محمد بن محمد بن علی الفارسی کی تالیف ہے، یہ مصنف فصیح الادیب الحنفی کے نام سے پکارا جاتا تھا''۔

غالبًا یہ بات انھیں ''ایضاح المکنون'' -تکملہ کشف الظنون- سے معلوم ہوئی ہے۔

☆ ......ص۹۴ پر **القول الحسن** اور شیخ حمید بن عبداللہ کا ذکر آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تالیف کے مصنف کے تفصیلی حالات دستیاب نہیں ہوسکے، پھر ''استدراکات'' میں لکھا گیا ہے کہ بعد میں معلوم ہوا کہ مصنف مذکور شیخ رحمت اللہ سندھی کے بھائی ہیں۔ یہ بات فہرست نگار نے ''نزہۃ الخواطر'' کے حوالہ سے لکھی ہے، اور صاحب ''نزہۃ الخواطر'' نے اس کو ''النور السافر'' کے حوالہ سے لکھا ہے، اسی حوالہ سے ابن العماد نے بہت پہلے ''شذرات'' میں اس کو نقل کیا ہے، معلوم نہیں فہرست نگار نے ''النور السافر'' یا ''شذرات الذہب'' کی طرف توجہ کیوں نہیں کی، اگر اس کی طرف وہ رجوع کرتے تو ظاہر ہوجاتا کہ صاحب ''نزہۃ'' نے یہ بات کہ وہ شیخ رحمت اللہ سندھی کے بھائی تھے، ''النور السافر'' سے لی ہے، اس میں شیخ رحمت اللہ سندھی کے حال میں یہ صراحت پائی جاتی ہے:

وكان له أخٌ اسمُه حميد وكان أيضاً من أهل العلم والصلاح، حسنَ الأخلاق، كثيرَ التواضع، [وافرَ العقل]، ظاهرَ الفضل، جليلَ القدر، وحصل له في آخر العمر جاهٌ عظيم (۱).

شیخ رحمت اللہ کے ایک بھائی تھے، جن کا نام حمید تھا، وہ بھی صاحب علم وصلاح تھے، خوش اخلاق، بڑے متواضع، فضل وکمال میں نمایاں اور جلیل القدر تھے، آخر عمر میں ان کو دنیاوی عزت وعظمت بھی حاصل ہوگئی تھی۔

ان دونوں میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں نو برس مقیم رہے، اور

(۱) [النور السافر: ۵۶۱، طبع: دارصادر، بیروت]

وہیں وفات پائی، اوران میں سب سے بڑی بات یہ مذکور ہے کہ وہ ابن علان صدیقی کے پوتے محمد علی کے شیخ تھے، اور وہ سید محمد بن سیدہ حمزہ حسینی شیخ الاسلام ونقیب الاشراف دمشق کے استاذ تھے۔ تعجب ہے کہ ابن العماد نے ان کا سال وفات نہیں لکھا! شاید اس لیے کہ ان کی وفات ۱۰۰۰ھ کے بعد ہوئی ہے، اور انھوں نے صرف ۱۰۰۰ھ کے اندر وفات پانے والوں کا تذکرہ لکھا ہے۔

شیخ حمید سے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے حدیث کی اجازت لی تھی، اس کا ذکر خود محدث دہلوی نے ثبت الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي میں کیا ہے، اس رسالہ کے آغاز میں انھوں نے اپنے مشائخ کا ذکر کیا ہے، اس میں لکھتے ہیں:

"ثم الشيخ العالم العامل تذكرة السلف المتورِّعين وبقية المشايخ المحدثين مولانا الشيخ حميد الدين بن القاضي عبدالله السندي".

پھر ہر ایک شیخ کا اجازت نامہ بھی نقل کیا ہے، یہ سب اجازت نامے ۹۹۸ھ کے ہیں، صاحب نزہۃ نے اسی ثبت کے پیش نظر حمید الدین کے نام سے ان کا ذکر کیا ہے، شیخ حمید سے استفادہ کرنے والوں میں شیخ عبدالحق کا نام لینا اس کی دلیل ہے کہ یہ ثبت صاحب نزہۃ کے پیش نظر تھا، حالانکہ شیخ عبدالحق نے "زاد المتقین" میں جہاں جہاں شیخ حمید کا نام لیا ہے، ان کو حمید الدین کے بجائے شیخ حمید یا شیخ حمید محدث ہی لکھا ہے[1]۔

شیخ عبدالحق نے "زاد المتقین" میں لکھا ہے کہ یہ لوگ تین بھائی تھے: شیخ رحمۃ اللہ، شیخ حمید، شیخ صالح۔ ان کے والد بزرگوار قاضی عبداللہ سندھ سے چل کر کچھ دنوں احمد آباد میں شیخ علی متقی کی صحبت میں رہے، پھر حرمین کی زیارت اور مدینہ منورہ میں توطن کی سعادت حاصل کی۔

قاضی عبداللہ کے ایک یار ومصاحب شیخ عبداللہ بن سعداللہ سندھی تھے، قاضی

(۱) دیکھئے زاد المتقین قلمی: ص۲۵ وص۲۴۶

عبداللہ کی وفات کے بعد ان کے لڑکوں کی تعلیم وتربیت انھیں کے ہاتھوں ہوئی۔

اشتباہ دور کرنے کے لیے تذکرہ نویسوں پر لازم ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ یا شیخ حمید کی ولدیت بیان کرنے کے وقت "ابن قاضی عبداللہ" لکھیں، اور دوسرے عبداللہ کو ہمیشہ شیخ عبداللہ کے عنوان کے ساتھ لکھیں، جیسا کہ شیخ عبدالحق کا معمول تھا۔

قدیم تذکرہ نویسوں نے شیخ حمید کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں کیا، "فہرست مفصل" اور پنجاب یونیورسٹی کے ہم ممنون احسان ہیں کہ ان کی بدولت ہم کو شیخ حمید کی اس قیمتی تالیف کا علم ہوا۔

اب تک ہم یہی جانتے تھے کہ شیخ رحمۃ اللہ ہی اس میدان کے شہ سوار ہیں، لیکن اب معلوم ہوا کہ ایں خانہ تمام آفتاب است، اگرچہ اتنا فرق اب بھی باقی ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ اوران کی تصنیفات کا پایہ بہت بلند ہے، ان کی کتاب "**جمع المناسک ونفع الناسک**" کی قدردانی ومدح سرائی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوسکتی ہے کہ شیخ علی متقی اس کے باب میں فرمایا کرتے تھے:

ایں کتابیست کہ در مناسک حج بے عدیل وبے نظیر واقع شدہ است[1]۔	یہ ایسی کتاب ہے کہ مناسک حج میں بے مثل وبے ہمتا واقع ہوئی ہے۔

اور شیخ عبدالحق اس کی تائید یوں فرماتے ہیں:

ودر واقع آں کتاب ازیں قبیل است کہ از ہمہ رسائل کہ دریں باب تصنیف یافتہ اند حافل تر وشامل تر است[2]۔	اور درحقیقت یہ کتاب اسی قبیل سے ہے کہ جتنے رسائل اس باب میں تصنیف ہوئے ہیں، سب سے زیادہ حاوی ہے۔

محض غلط فہمی کا ازالہ کرنے کے لیے یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ عبدالقادر عیدروس نے "النور السافر" میں "جمع المناسک ونفع الناسک" کو عبداللہ بن سعداللہ کی تصنیف قرار دیا ہے، نزہۃ الخواطر میں اسی کو جوں کا توں نقل کر دیا گیا ہے، حالانکہ یہ کتاب ۱۲۸۹ھ میں

(۱) زاد المتقین قلمی ص:۲۵ (۲) زاد المتقین قلمی ص:۲۵

ٹرکی کے مطبع محمودیہ میں طبع ہوچکی ہے، اس کے سرورق پر یہ لکھا ہوا ہے:

انتقل إلى رحمة الله تعالى مؤلِّفُ هذا الكتاب الشيخ رحمةُ الله في الضحوة الكبرى من يوم الجمعة ثامنَ عشرَ محرم الحرام سنة أربع وتسعين وتسع مائة ودُفِن بالمعلا.

"اس کتاب کے مؤلف شیخ رحمۃ اللہ نے بوقت ضحوۂ کبری جمعہ کے دن ۱۸ر محرم الحرام ۹۹۴ھ کو انتقال کیا اور معلا میں مدفون ہوئے"۔

اور ملا علی قاری جو خود شیخ عبداللہ سندھی کے شاگرد ہیں، "لباب المناسک" کی شرح میں لکھتے ہیں:

إني لما رأيت لباب المناسک مختصر نفع الناسک للعالم العلامة والفاضل الفهامة مرشد السالكين ومفيد الناسكين الشيخ رحمة الله السندي.

اور شرح لباب کا محشی لکھتا ہے کہ "**نفع الناسک اسم للمنسک الكبير للماتن رحمه الله**"۔ بمبئی میں اس کتاب کا ایک نسخہ جس کا سن کتابت ۱۰۶۸ھ ہے، میری نظر سے گذرا ہے، اس کے سرورق پر "**المنسک الكبير للشيخ رحمة الله السندي المكي استكتبه الفقير عبد الرحيم اللاهوري ثم المدني الحنفي سنة ١٠٦٨**" لکھا ہوا ہے۔ اس کتاب کے دیباچہ میں مؤلف نے لکھا ہے:

وسَمَّيتُه بجمع المناسک ونفع الناسک.

شیخ علی متقی نے نفع الناسک کے مختصر لباب المناسک کا خلاصہ فارسی میں عجالۃ الناسک کے نام سے لکھا ہے، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

تعجب کی بات ہے کہ مولانا عبدالحی رائے بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ رحمۃ اللہ کی تصنیفات میں لباب المناسک کا نام لیا، اور جس کتاب کا یہ اختصار ہے، اس کا نام ہی نہیں لیا، شاید اس کی وجہ یہی ہے کہ عبدالقادر عیدروس نے نفع الناسک کو شیخ عبداللہ بن سعد اللہ کی تصنیف بتا کر غلط فہمی پیدا کر دی ہے۔

شیخ رحمۃ اللہ کے ذکر میں ایک سہو یہ بھی ہوا ہے کہ ان کی وفات کی تاریخ ۸ر محرم (**لثمان خلون من المحرم**) بتائی گئی ہے، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۸ر محرم کو ہوئی ہے[1]۔

شیخ حمید کے تذکرہ کے ضمن میں ہم نے شیخ رحمۃ اللہ اور ان کی کتاب جمع المناسک کا ذکر کسی قدر تفصیل سے اس لیے بھی کیا کہ "فہرست مفصل" ص ۱۶۹ پر پنجاب یونیورسٹی کے مخطوطہ "جمع المناسک" کا تعارف کرایا گیا ہے۔

کوکب صاحب نے "معجم المخطوطات" کے حوالہ سے "جمع المناسک" کے جس مطبوعہ ایڈیشن کا ذکر کیا ہے، ہمارے پاس وہی ایڈیشن ہے، مگر بروکلمن کے حوالہ سے یہ جو لکھا ہے کہ "کتاب کی فقط تلخیص طبع ہوئی ہے" یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ پوری کتاب طبع ہوئی ہے، ہاں اس کے ساتھ شیخ احمد کمشخانوی مرشد طریقہ نقشبندیہ نے اپنی ایک کتاب "جامع المناسک" بھی چھاپ دی ہے، جو "جمع المناسک" کی تلخیص ہی کی طرح ہے، شاید اسی کو دیکھ کر بروکلمن نے یہ لکھ دیا ہو کہ "جمع المناسک" کی صرف تلخیص طبع ہوئی ہے۔

اس سلسلہ میں چند اور باتوں کی وضاحت بھی ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ نے اپنے والد کے ساتھ کاٹھیاواڑ کا سفر نہیں کیا تھا، بلکہ احمد آباد آئے تھے، اور قیام کیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ترک وطن (سندھ) کا محرک صرف جذبۂ تحصیل علم نہ تھا، بلکہ بعض ملکی وسیاسی حالات کی بنا پر ان کے والد نے اپنے لڑکوں، اہل وعیال اور خدام کی ایک جماعت کثیر کے ساتھ زیارت مدینہ اور وہاں سکونت اختیار کرنے کے ارادہ سے سندھ کو خیرباد کہا تھا، اور احمد آباد پہنچ کر کچھ دنوں کے لیے مقیم ہو گئے تھے، اور شیخ علی متقی کی صحبت اختیار کر لی تھی، پھر جب شیخ کی توجہ سے زادراہ کا انتظام ہو گیا تو منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے، اور حجاز مقدس پہنچ کر مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کر لی، کچھ دنوں کے بعد شیخ

(۱) دیکھئے نفع الناسک مطبوعہ کا سرورق، اور شذرات الذہب: ۴۳۰/۸

رحمۃ اللہ کے والد بزرگوار قاضی عبداللہ کا انتقال ہوگیا، تو شیخ عبداللہ نے شیخ رحمۃ اللہ اور ان کے بھائیوں کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری لے لی۔

شیخ رحمۃ اللہ کی نشو ونما مدینہ منورہ میں ہوئی، اور وہ سالہا سال وہیں درس وتدریس اور عبادت میں مشغول رہے، تاآنکہ ۹۷۷ھ میں بعضے حوادث کی بنا پر مجبور ہوکر پھر ہندوستان کا رخ کیا اور احمدآباد آکر مقیم ہوگئے، آخر عمر میں بیمار ہوئے، بیماری ایسی تھی کہ حس وحرکت مفقود تھی، مگر اسی حالت میں مقامات مقدسہ کا عزم بالجزم کرکے احمد آباد سے روانہ ہوئے، مکہ معظّمہ پہنچنے تک کی مہلت ملی، وہاں پہنچ کر سفر آخرت اختیار کیا۔

یہ پوری تفصیل ''اخبار الاخیار'' اور ''زاد المتقین'' میں موجود ہے، ''فہرست مفصل'' میں جو تفصیل دی گئی ہے، اس بیان سے اس کی کئی باتوں کی وضاحت اور تصحیح ہوجاتی ہے۔

ترکِ حکومت کے وظائف کا جو واقعہ کوکب صاحب نے لکھا ہے، اس کے بارے میں شیخ عبدالحق یہ لکھتے ہیں کہ شیخ علی متقی ان کے تقویٰ کا خیال کرکے ان کے لیے وظیفہ لیتے ہی نہیں تھے [۱]۔

☆......کوکب صاحب ص ۹۷ پر لکھتے ہیں کہ:

''صرف ملا حیدر کے کچھ احوالِ حیات بعض کتب تذکرہ میں ملتے ہیں''۔

ناچیز کہتا ہے کہ جس طرح ملا حیدر کے کچھ حالات ملتے ہیں، اسی طرح ملا محمد معین ولد ملا مبین کے حالات بھی اسی نزہۃ الخواطر میں لکھے ہوئے موجود ہیں، ملاحظہ ہو جلد ہفتم ص ۴۶۴، اور مولوی محمد صفدر پسر اوسط (بچلے لڑکے) ملا مبین کے باب میں صرف اتنا مذکور ہے کہ انھوں نے اپنے بڑے بھائی اور مولانا ولی اللہ کے پاس علم حاصل کیا، ان کی استعداد بہت اچھی تھی، عین جوانی میں بعارضۂ حبس بول انتقال کرگئے (اغصان اربعہ: ۲۳)۔

☆......ص ۱۰۱ میں ''التحریر'' پر سوالیہ نشان لگا ہوا ہے۔ یہ ابن الہمام کی مشہور کتاب ہے، اور مصنف کے شاگرد رشید ابن امیر الحاج کی شرح مسمّی ''التقریر والتحبیر'' کے ساتھ مصر

(۱) اخبار الاخیار: ۲۷۳، زاد المتقین قلمی: ۲۴۶

میں طبع ہوچکی ہے، ''التحریر'' کے بعد ''التقریر'' سے اسی شرح کی طرف اشارہ ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ''التحریر'' سے اصول بزدوی کی وہ شرح مراد ہو، جو علاء الدین مصنف نے اسی نام سے لکھی ہے، اور ''التقریر'' سے اکمل الدین بابرتی کی شرح اصول بزدوی مراد ہو۔

☆......ص ۱۲۴ پر صاحبِ ''بدائع'' کے ایک مناظرہ کا ذکر ہے جو سلطان روم کے دربار میں ہوا تھا، اور صاحبِ ''بدائع'' نے برہم ہوکر بقول کوکب صاحب کے ڈنڈا اٹھالیا تھا، اس کے بعد کوکب صاحب لکھتے ہیں کہ ''اس پر سلطان نے کہا یہ تو بدتمیزی ہے''۔

کوکب صاحب نے غالبًا اس واقعہ کو ''الجواہر المضیئۃ'' سے نقل کیا ہے، اس میں یہ کہیں نہیں ہے کہ ''یہ بدتمیزی ہے''۔ اس میں تو صرف **هذا إفتات على الفقيه** ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے زیادتی کی، یا حد سے آگے بڑھ گئے۔

☆......اس کے بعد کوکب صاحب لکھتے ہیں کہ سلطان نے الکاسانی کو الحلاویہ کا والی بناکر بھیج دیا۔

کوکب صاحب کے طرز تعبیر سے دھوکا ہوتا ہے کہ الحلاویہ کوئی ملک یا صوبہ ہے، درصورتیکہ حلاویہ حلب کے ایک مدرسہ کا نام ہے، اس مدرسہ کے صدر مدرس یا پرنسپل کاسانی سے پہلے رضی الدین سرخسی تھے، ان کے ہم عصروں نے معاصرانہ چشمک کی بنا پر نورالدین زنگی سے شکایت کرکے ان کو برطرف کرادیا، حسن اتفاق سے اسی زمانہ میں کاسانی ترکی حکومت کی طرف سے سفیر بناکر حلب بھیجے گئے تھے، اس موقع کو غنیمت سمجھ کر نورالدین زنگی نے رضی الدین کی جگہ کاسانی کو مدرسہ کی صدارت وتولیت سپرد کردی۔

''الفوائد البہیہ'' میں ہے:

فانعزل (رضي الدين) عن التدريس وسار إلى دمشق، وكان صاحبُ البدائع قد ورد في ذلك الزمان رسولاً فكتب

پس رضی الدین درس سے سبکدوش ہوگئے اور دمشق چلے گئے اور صاحب بدائع اسی زمانہ میں سفیر ہوکر آئے تھے، نورالدین نے ان کی بابت

لـه نـور الـديـن خطة بالمدرسة الحلاوية فتولّى التدريس بها[1]. مدرسہ حلاویہ میں خط لکھا پس وہ اس میں منصب تدریس پر مامور ہوئے۔

مدرسہ حلاویہ کی نسبت محمد کرد علی لکھتے ہیں کہ وہ بہت بڑا مدرسہ تھا، طلبہ کی تعداد بہت ہی زیادہ اور اس میں وظائف اور تنخواہوں کا معیار بھی بہت اونچا تھا، ۵۴۳ھ میں نور الدین شہید نے ناداروں کے لیے بہت سے حجرے بنوا دیے تھے[2]۔

اس مدرسہ کی عمارت اب بھی باقی ہے، حلب کی جامع اموی یا جامع کبیر کے پچھّم جانب ایک بازار میں اس کا شاندار قدیم پھاٹک ہے، مگر اس کی معنویت ختم ہو چکی ہے، میں نے ذیقعدہ ۱۳۹۸ھ میں اس کی زیارت کی ہے۔

☆......ص ۱۲۹ پر حاجی خلیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

"ابن الضیاء...... نے اس تالیف کی شرح ضیاء المعنویہ علی المقدمۃ الغزنویہ کے نام سے لکھی"۔

شرح کا نام "کشف الظنون" میں بے شبہہ ایک جگہ یوں ہی لکھا ہے اور دوسری جگہ ضیاء معنویہ لکھا ہے، مگر اس کا صحیح نام "الضیاء المعنوی شرح مقدمۃ الغزنوی" ہے، اور اس کا ایک قلمی نسخہ فرنگی محل -لکھنؤ- میں مفتی عبد القادر صاحب کے پاس میں نے دیکھا تھا، مگر افسوس ہے کہ وہاں اس کتاب کا صرف نصف اول ہے۔

☆......ص ۱۳۵ پر لکھتے ہیں کہ "مؤلف کی نسبت اشروسنی" "اوشروسنہ" بستی کی طرف ہے۔

......بستی کے نام میں دوسری لغت "اسروشنہ" بھی یاقوت نے بیان کی ہے، مگر پہلی لغت -ہمزہ کے ضمہ اور شین منقوطہ کے ساتھ- "الاشہر الاعرف" کہا گیا ہے"۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری تھا کہ کبھی اسروشنہ میں ایک تاء کا اضافہ کر کے استروشنہ

(۱) ص ۱۸۹ طبع مصر، یہی مضمون بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ الجواہر المضیئۃ: ۱/۱۲۹ میں ہے۔

(۲) (خطط الشام: ۶/۹)

کہتے ہیں، چنانچہ "فوائد بہیہ" میں ابوجعفر الاستروشنی ہی ہے، اگرچہ سمعانی کی تصریح کے بموجب اسروشنہ ہی صحیح ہے[1]۔

☆......ص ۱۳۷ پر "احکام الصغار" مؤلفہ اسروشنی کا تعارف ختم کرنے سے پہلے فہرست نگار نے یہ نہیں بتایا کہ اس کے قلمی نسخے دوسرے کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، اس لیے ایک مختصر سی نشاندہی کی جاتی ہے، اس کا ایک نسخہ کتب خانہ بلدیہ اسکندریہ میں ہے؛ اور ہندوستان میں کتب خانہ شاہ پیر محمد -احمد آباد- میں ایک نسخہ میں نے دیکھا ہے؛ دوسرا دار العلوم امدادیہ -بمبئی- کے کتب خانہ میں ہے، اس کو بھی احقر نے دیکھا ہے۔

☆......ص ۱۸۵ پر لکھتے ہیں کہ:

"بہر حال مذکورہ معلومات کی بنیاد پر مؤلف کا سال وفات دسویں صدی ہجری کے اندر محدود کرنا بے اصل بات ہے"۔

فہرست نگار کی رائے قرین صواب معلوم ہوتی ہے، جعفر بوبکانی کی تالیفات میں فہرست نگار نے "عجالۃ الطالبین" کا ذکر کیا ہے، مگر یہ کتاب فہرست نگار کی نظر سے نہیں گذری ہے، میں نے اس کا ایک نسخہ کتب خانہ سعیدیہ حیدر آباد میں دیکھا ہے، اس میں مؤلف نے تصریح کی ہے کہ وہ ۹۹۲ھ میں "عجالۃ الطالبین" کی تالیف سے فارغ ہوا۔

فہرست نگار کے پاس جعفر کے ۹۷۹ھ ہی تک زندہ رہنے کا تحریری ثبوت تھا، اس نئے حوالہ سے اس کی زندگی میں تیرہ سال کا مزید اضافہ ہوا۔

یہاں یہ بتا دینا بھی خالی از فائدہ نہیں ہے کہ "عجالۃ الطالبین" شیخ محمد طاہر پٹنی کی "تذکرۃ الموضوعات" کا مختصر ہے، میں نے سرسری طور پر اس کا مطالعہ کیا ہے۔

☆......ص ۱۸۶ میں **أرانـي شـغـالـي** پر سوالیہ نشان ہے۔ یہ درحقیقت **أراني تعالي** ہے، کاتبوں نے **تعالي** کو **شغالي** بنا ڈالا، یہ اسی طرح ہے جیسے **قال تعالي**۔

یہ محرف لفظ دوبارہ اسی تحریف کے ساتھ ص ۱۹۸ پر وارد ہوا ہے۔

(۱) فوائد بہیہ

☆......ص ۲۷۵ پر طبرزد الکندی کے بجائے ابن طبرزد الکندی صحیح ہے۔

☆......ص ۲۷۶ پر حافظ مزنی کے بجائے حافظ مزی صحیح ہے۔

☆......ص ۲۷۶ پر علامہ کلاباذی کے حق میں حافظ ذہبی کا بھرپور ریمارک نقل نہیں کیا گیا، ذہبی نے اس تقریب سے کہ وہ ان کے رفیق درس -سماع حدیث- تھے، اور اسی حیثیت سے ذہبی نے ان سے فائدہ اٹھایا تھا، ان الفاظ میں ان کا ذکر ''تذکرۃ الحفاظ'' میں کیا ہے:

سمعت مع الشيخ العلامة الفرضي المحدث الصالح شمس الدين أبي العلاء محمود بن أبي بكر الحنفي وكان أحدَ من عني بهذا الشأن ورحل وكتب وألَّف، سمعت منه

....

....**متقناً للكتابة**[1].

کوکب صاحب کی نقل سے کلاباذی کا صرف عارف حدیث ہونا معلوم ہوتا ہے، اور ہمارے حوالے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پختہ کار عالم تھے، اور انھوں نے فن حدیث کا خاص اہتمام کیا تھا، اور انھوں نے اس کے لیے ملک ملک کی خاک چھانی تھی، حدیثیں سن کر ان کو لکھا تھا، اور اس فن میں وہ صاحب تالیف ہیں، اور ذہبی جیسے بلند پایہ محدث کا اعتراف ہے کہ اس نے بھی کلاباذی سے حدیثیں سنی ہیں۔

ذہبی نے اس سے زیادہ حقیقت پسندی کا ثبوت **المعجم المختص** میں دیا ہے، اس میں انھوں نے ان کے حق میں یہ الفاظ لکھے ہیں:

الحافظ الإمام المحدث المتقن

اور ''مشتبہ النسبۃ'' میں بھی الحافظ اور امام ومصنف جیسے الفاظ ان کے حق میں لکھتے ہیں[2]۔ ☆......☆......☆

(۱) ج ۴: ص ۲۸۴

(۲) دیکھئے مشتبہ النسبۃ: ۴۵۲/۲

حیات شیخ عبدالحق

فاضل گرامی جناب خلیق احمد صاحب نظامی ہم سب کے شکریہ کے مستحق اور قابل مبارک باد ہیں کہ انھوں نے حیات شیخ عبدالحق لکھ کر اردو لٹریچر میں بہت اہم اضافہ فرمایا، ان کی اس کتاب کو پڑھ کر میں بے حد محظوظ ہوا، اور میں سمجھتا ہوں کہ کوئی شخص یہ کتاب پڑھ کر ان کی تلاش وجستجو اور محنت وکاوش کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس اعتراف کے ساتھ ساتھ فاضل مصنف سے معافی چاہتے ہوئے اتنا اور بھی عرض کروں گا، کہ ان تمام خوبیوں کے باوجود کسی موقع پر توجہ نہ ہونے یا مواد نہ ملنے کی وجہ سے کچھ فروگذاشتیں بھی ہوگئی ہیں، جن کی نسبت میں امید کرتا ہوں کہ دوسرے اڈیشن میں باقی نہ رہیں گی۔

اس وقت اس سلسلہ میں میرے سامنے جو چند باتیں ہیں ان کو اس لیے سپرد قلم کرتا ہوں کہ جب تک دوسرے اڈیشن کی نوبت نہیں آتی، اس وقت تک اگر انھیں چند سطروں کو چھاپ کر حیات شیخ عبدالحق کا ضمیمہ بنادیا جائے، تو فی الجملہ ان فروگذاشتوں کی تلافی ہوجائے گی۔

اس کتاب میں سب سے بڑی کمی جو مجھے نظر آتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں شیخ محدث کے تلامذہ ومسترشدین کا کوئی باب یا عنوان نہیں ہے، حالانکہ حیاتِ شیخ کا یہ ایک نہایت سنہرا ورق ہے، جس کا اس لاجواب تصنیف میں موجود ہونا اس کی زیب وزینت کے لیے بھی ضروری تھا، نیز اس کے بغیر کتاب کا موضوع بھی تشنہ نظر آتا ہے۔

مگر ہم کو فاضل مصنف کی معذوری کا پورا احساس ہے، شیخ محدث کے معاصر یا

قریب العہد تذکروں کی نایابی یا کم یابی کی وجہ سے اس باب کے لیے خاطر خواہ مواد فراہم نہیں ہو سکا، کتنے تعجب کی بات ہے کہ شیخ محدث بیس سال کی عمر میں فارغ التحصیل ہونے کے بعد اٹھارہ برس تک روانگی حجاز سے پہلے اور باون برس تک واپسی کے بعد مسند درس وارشاد پر متمکن رہے اور ہنگامۂ تعلیم وارشاد برپا رکھا، اس طویل مدت میں خدا ہی بہتر جانتا ہے کتنے خوش نصیبوں نے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ہوگا، اور کتنوں نے روحانی برکتیں حاصل کی ہوں گی، مگر آج ذرائع تحقیق وتفتیش کے فقدان کی وجہ [سے] معدودے چند ناموں سے زیادہ دستیاب نہیں ہو سکے، مجھ کو اس وقت جو نام متحضر ہیں ان کو پیش کرتا ہوں:

ا:- شیخ نور الحق صاحبزادۂ شیخ محدث کا نام ان کے تلامذہ میں سرفہرست ہے، اولاد شیخ محدث کے عنوان کے ماتحت نظامی صاحب ان کا ذکر کر چکے ہیں، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

ہاں اتنا اضافہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ نور الحق کے فیض صحبت سے جس طرح ان کی اولاد نے علم حدیث میں کمال پیدا کیا، دوسرے فضلائے وقت بھی اس دولت سے مالا مال ہوئے، از انجملہ میر سید مبارک بلگرامی محدث ہیں، جن کو آزاد بلگرامی مآثر الکرام میں قطب المحدثین کے لقب سے یاد کرتے ہیں، طالب علمی کے زمانہ میں وہ جب تک دہلی میں رہے، برابر شیخ نور الحق کے مکان میں سکونت پذیر یا اور شب وروز استفادہ میں مصروف رہے، نواب صدیق حسن ''تقصار'' میں لکھتے ہیں:

از اول تا آخر بخانہ شیخ نور الحق بن شیخ عبدالحق دہلوی سکونت ورزید وعلم حدیث ازاں جناب اخذ کرد ودریں فن اشرف مہارتے عالی بہم رسانید وتمام عمر درخدمت کلام نبوی فنا ساخت[1]۔

شروع سے اخیر تک شیخ نور الحق کے مکان پر مقیم رہے اور ان سے علم حدیث حاصل کیا، اور اس فن میں بڑی مہارت پیدا کی، اور ساری عمر حدیث کی خدمت میں بسر کی۔

(۱) تقصار جیود الاحرار: ۲۰۷

سید مبارک محدث کے حالات معلوم کرنے کے لیے مآثر الکرام وتقصار کا مطالعہ کرنا چاہیے، ان کا سن وفات ۱۱۱۵ھ اور مزار بلگرام میں ہے۔ سید مبارک سے علم حدیث کی تحصیل وتکمیل سید عبدالجلیل بلگرامی المتوفی ۱۱۳۸ھ نے اور شاہ طیب بن سید نعمت بلگرامی المتوفی ۱۱۵۲ھ نے کی، آزاد بلگرامی سید عبدالجلیل کے ذکر میں لکھتے ہیں:

أخذ الحديث عن قطب المحدثين مَنبعِ اللُّجَج الطوامي مولانا السيد مبارك الحسيني الواسطي البلگرامي المتوفى سنة خمسة عشر ومائة وألف، وهو أخذ عن الشيخ نور الحق، وهو عن أبيه الشيخ عبد الحق الدهلوي[1].

اور شاہ طیب بلگرامی کے ذکر میں فرماتے ہیں:

''کہ حدیث از قطب المحدثین سید مبارک سند کرد''[2]۔

شیخ نور الحق کے حلقۂ درس میں جو فضلا شریک ہوئے اور ان سے سند فضیلت حاصل کی، ان میں حضرت شاہ پیر محمد لکھنوی المتوفی ۱۰۸۰ھ کو خاص امتیاز حاصل ہے، اس لیے کہ حضرت ملا نظام الدین سہالوی سے لے کر آج تک کے تمام علمائے فرنگی محل اور سلسلۂ نظامیہ کی دوسری شاخوں کے تمام علمائے ہند علوم درسیہ میں شاہ پیر محمد رحمہ اللہ کے شاگرد وتلمیذ ہیں اور ان کے واسطہ سے سب کا سلسلہ حضرت شیخ عبدالحق دہلوی سے مل جاتا ہے[3]۔

۲:- شیخ ہاشم فرزند شیخ دہلوی۔

۳:- رضی الدین ابوالمناقب شیخ علی محمد فرزند شیخ دہلوی۔

۴:- شیخ ابوالبرکات ولی الدین عبدالنبی۔

۵:- شیخ ابوالسعادت کمال الدین ابوالرضا بابا رتن، شیخ دہلوی کے نواسے (یا پوتے)۔

(۱) سبحۃ المرجان: ۸۰
(۲) مآثر الکرام
(۳) ملاحظہ ہو باقیات صالحات مصنفہ مولانا عبدالباری اور دیگر رسائل علمائے فرنگی محل۔

یہ سب حضرات شیخ دہلوی کے اجازت یافتہ تھے، رسالہ ثبت الشیخ عبد الحق الدهلوي کے ساتھ میں نے اُس اجازت نامہ کی نقل دیکھی ہے، جس میں ان سب حضرات کے نام بہت بلند مدحیہ الفاظ کے ساتھ درج ہیں، اور حدیث کی جو کتابیں ان لوگوں نے شیخ دہلوی کے پاس پڑھی ہیں، ان کے نام بھی درج ہیں۔

۶:-مولانا محمد حیدر دہلوی۔ مذکورہ بالا اجازت نامہ کے ساتھ ایک مستقل اجازت نامہ مولانا محمد حیدر بن مولانا صادق بن مولانا حاجی علی کے نام سے بھی ہے، جس کے آخر میں ۲۲/ذی القعدہ ۱۰۴۷ھ کی تاریخ ہے، اس رسالہ کے آخر میں ایک اور اجازت نامہ ہے، جس میں مولانا حیدر نے شیخ مولانا احمد بن شاہ محمد بن ابراہیم کو حدیث کی سند اور روایت کی اجازت دی ہے، اور اس پر مولانا حیدر نے اپنا دستخط اس طرح کیا ہے: محمد حیدر بن محمد صادق بن میر محمد علی الدہلوی مولداً الہمدانی اصلاً والجعفری نسباً۔

۷:-شیخ محمد حسین نقشبندی۔ اس رسالہ کے سرورق پر ایک تحریر شیخ احمد ابوالخیر مکی کی ہے، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ مولف (شیخ عبدالحق دہلوی) سے شیخ محمد حسین نقشبندی اور ان سے شیخ حسن عجیمی المونی روایت کرتے ہیں اور میں متعدد طرق سے بواسطۂ شیخ عبدالحق روایت کرتا ہوں، جن میں سب سے عمدہ اور صحیح طریق وہ ہے جو میرے شیوخ کی ان اسنادوں سے ہے جو شیخ حسن عجیمی سے متصل ہوتی ہیں۔

۸:-اسی رسالہ کے سرورق پر یہ بھی ہے کہ شیخ صالح زواوی نے کتاب الامم کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ شیخ محمد فاسی شیخ عبدالحفیظ عجیمی سے اور وہ محمد بن[1] عبدالغفور سندی سے اور وہ شیخ عبدالقادر مفتی سے اور وہ مولف (شیخ عبدالحق دہلوی) سے روایت کرتے ہیں؛ لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا، شیخ عبدالقادر مفتی سے مراد شیخ عبدالقادر مفتی مکہ المتوفی ۱۱۳۸ھ معلوم ہوتے ہیں، ان کا سماع یا لقاء شیخ دہلوی سے مستبعد ہے، غالباً ان کے اور شیخ کے درمیان ایک واسطہ چھوٹ گیا ہے۔

(۱) اصل میں یوں ہی ہے مگر صحیح محمد ہاشم بن عبدالغفور ہے ۱۲ حبیب الرحمٰن

۹:-خواجہ حیدر بن خواجہ فیروز کشمیری رحمۃ اللہ علیہ۔ عالم عامل، عارف کامل اور استاد علمائے کشمیر تھے، آپ نے ابتدا میں ابوالفقرا نصیب مسکین کی خدمت میں قرآن پاک یاد کیا اور ابتدائی علوم حاصل کیے، فنون کی تحصیل مولانا جوہر ناتھ کے پاس کی، آخر میں حضرت شیخ محدث کے ہاتھ پر بیعت کی اور علوم حدیث کی تحصیل کر کے ان علوم کی اجازت بھی ان سے پائی، اسرار الابرار میں ہے:

''در آخر مرید شیخ عبدالحق دہلوی شدہ و تحصیلِ علوم حدیث پیش او کردہ رخصت دراں علوم از و یافتہ''۔

خواجہ حیدر کا بیان ہے کہ جس زمانہ میں میں حضرت شیخ کے پاس تحصیلِ علم میں مصروف تھا، ایک دن شیخ نے مجھ سے فرمایا کہ تم رات دن تحصیلِ علم میں لگے رہتے ہو، قرآن پاک کب پڑھتے ہو؟ پھر ایک دن فرمانے لگے کہ میرا جی چاہتا ہے شب برات کو تم سے ایک ختم نماز میں سنوں، چنانچہ شب برات کو میں حاضر خدمت ہوا، شیخ نے مجھ کو آگے بڑھنے کا اشارہ کیا، میں نے آگے بڑھ کر تحریمہ باندھا، شیخ نے بھی میری اقتدا میں تحریمہ باندھا، اس کے بعد میں نے پڑھنا شروع کیا اور اسی رات میں پورا قرآن سنا دیا، کسی ایک جگہ بھی لقمہ دینے کی ضرورت پیش نہیں آئی، صبح کو شیخ نے فرمایا کہ بسیار خوب خواندی وضبط بنہایت داری (تم نے بہت اچھا پڑھا اور خوب یاد رکھا ہے) لیکن اگر تھوڑا علم مخارج اور قواعد قراءت بھی حاصل کرلو تو بہتر ہو، اس کے بعد میں نے شیخ سے علم مخارج اور اصول قرأت کی تحصیل کی (اسرار الابرار)۔

خواجہ حیدر قرآن یاد کرنے کے بعد مدۃ العمر ہر سال پورا قرآن تراویح میں پڑھتے رہے، یہ کبھی فوت نہیں ہوا، الا یہ کہ ایک سال سفر کی وجہ سے چھوٹ گیا تو دوسرے سال اس کی قضا کی۔

۱۰۵۶ھ میں آپ کی وفات ہوئی، بابا داؤد مشکواتی مصنف ''اسرار الابرار'' ان کے شاگرد ہیں، خواجہ حیدر کا ذکر حدائق الحنفیہ اور تذکرہ علمائے ہند میں بھی ہے۔

۱۰:-مولانا سلیمان احمد آبادی۔ آپ کی نسبت تذکرہ علمائے ہند میں لکھا ہے:

از خدمت شیخ عبدالحق دہلوی کسب فیوض نمودہ، فاضل متبحر گشت، تصانیف عالیہ ازو یادگار اند[1]۔	شیخ عبدالحق دہلوی کی خدمت میں فیوض حاصل کیے، اور متبحر فاضل ہوئے، متعدد اونچی تصنیفات ان کی یادگار ہیں۔

ان کا سال وفات معلوم نہیں۔ ان سے ان کے لڑکے مولانا احمد احمد آبادی نے علم حدیث اور دوسرے علوم کی اجازت لی، مولانا احمد یکتائے روزگار عالم تھے، تمام علوم میں ان کو دسترس حاصل تھی، اور اکثر علوم میں ان کی تصنیفات پائی جاتی ہیں، ازاں جملہ علم کلام میں ان کی کتاب فیوض القدس ہے، زیادہ تر مولانا محمد شریف کے پاس تحصیل علم کی، اور علوم عقلیہ مولانا ولی محمد خانو سے، تصوف میاں شیخ فرید سے اور علم ریاضی شاہ قیاد[2] مخاطب دیانت خاں سے حاصل کیا۔ مولانا احمد نے ۱۱۱۲ھ میں وفات پائی، آپ کا اور آپ کے والد بزرگوار مولانا سلیمان کا مزار احمد آباد میں ہے[3]۔

مولانا احمد بن سلیمان، شیخ فتح محمد بن شیخ عیسی برہان پوری کے بھانجے ہیں اور شیخ نے مفتاح الصلوٰۃ انھیں کے لیے تصنیف فرمائی تھی، جیسا کہ خود ہی مفتاح الصلوٰۃ کے خاتمہ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

مولانا احمد سے اکثر علوم ظاہر مولانا شیخ نورالدین احمد آبادی نے حاصل کیے، تذکرہ علمائے ہند میں ہے:

تحصیل اکثر علوم ظاہر از آخوند مولانا احمد بن آخوند مولانا سلیمان نمودہ[4]۔

سبحۃ المرجان میں بھی مولانا احمد سے مولانا نورالدین کے تلمذ کا ذکر ہے، مولانا نورالدین بلند پایہ محدث تھے، انھوں نے صحیح بخاری کی شرح لکھی ہے، جس کا نام نورالقاری ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ بھڑوچ کے محکمۂ قضاۃ کے کتب خانہ میں موجود ہے، مولانا

(۱) تذکرہ علمائے ہند:۱۲

(۲) تاریخ محمدی قلمی نسخہ رام پور میں ان کا ذکر ہے، ۱۰۸۳ھ میں وفات ہوئی ۱۲

(۳) تذکرہ علمائے ہند:۱۳-۱۲ (۴) ایضاً:۲۴۷

نورالدین نے ۱۱۵۵ھ میں وفات پائی۔

مولانا نورالدین کے علوم ومعارف کے وارث ان کے فرزند شیخ محمد صالح عرف پیر بابا تھے، انھوں نے شاہزادہ محمد معظم کی فرمائش پر رسالہ چہل حدیث کا فارسی ترجمہ تحفۃ العرفان کے نام سے لکھا ہے، اس رسالہ کا قلمی نسخہ بھی مذکورہ بالا کتب خانہ میں ہے (معارف ۱ جلد ۶۲) پیر بابا کی وفات ۱۱۴۷ھ میں ان کے والد کی حیات میں ہوئی[1]۔

۱۱:-ملا عبدالحکیم سیالکوٹی المتوفی ۱۰۶۷ھ نے بھی شیخ محدث سے استفادہ کیا ہے اور شیخ نے ان کو اپنی کتابوں کی روایت کی اجازت دی ہے، اور ان سے ان کے لڑکے عبداللہ[2] لبیب نے ان کتابوں کی روایت کی، عبداللہ لبیب سے عبداللہ بن سعد اللہ[3] لاہوری المتوفی ۱۰۸۳ھ نے اور ان سے حضرت شاہ ولی اللہ کے شیخ الحدیث ابو طاہر[4] کردی نے روایت کی ہے، حضرت شاہ صاحب شیخ ابو طاہر کے اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ازاں جملہ شیخ عبداللہ لاہوری وکتب ملا عبدالحکیم سیالکوٹی ازوے روایت کند عن الشیخ عبداللہ اللبیب عن مولانا عبدالحکیم وکتب شیخ عبدالحق دہلوی بہ ہمیں واسطہ از مولانا عبدالحکیم روایت کند ووے از شیخ عبدالحق اجازت روایت[5]۔

(۱) تذکرہ علمائے ہند:۲۱۵

(۲) عبداللہ لبیب فرزند ملا عبدالحکیم کی عالم گیر بہت قدر کرتے تھے، ان کی تصنیفات میں تلویح کا حاشیہ تفریح ہے (حدائق الحنفیہ) اور صاحب تذکرہ علمائے ہند نے لکھا ہے کہ بگرد آوری علوم از پدر فائق برآمدہ (ص:۲۶۸)۔

(۳) عبداللہ بن ملا سعد اللہ لاہوری نزیل مدینہ منورہ شیخ ابو طاہر کردی کے والد بزرگوار شیخ ابراہیم کردی کے بھی استاد وشیخ تھے اور انھوں نے العبد الصالح المعمر الصوفي کے اوصاف کے ساتھ ان کا نام لیا ہے، شیخ عبداللہ لاہوری نے مدینہ منورہ میں ۱۰۸۳ھ میں وفات پائی (الامم ص۵) اور شیخ ابراہیم کردی نے ۱۱۰۲ھ میں (انسان العین ص۵) اور خاتمہ امم میں ہے کہ ۱۱۰۱ھ میں یا ۱۱۰۲ھ میں ۱۲ منہ

(۴) المتوفی ۱۱۴۵ھ کما فی انسان العین ۱۲ منہ

(۵) انسان العین:۱۳

۱۲:-سید شاہ طیب ظفر آبادی۔سادات سیوانہ کی نسل سے تھے،حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی خدمت میں علوم دینیہ کی تحصیل وتکمیل کی،اور بڑا فیض حاصل کیا،فراغ کے بعد ایک مدت تک درس وتدریس کا مشغلہ جاری رکھا،اس کے بعد خدا طلبی کی دھن پیدا ہوئی اور شیخ کامل کی تلاش میں پھرتے پھراتے جھوسی پہنچے اور وہاں حضرت شیخ تاج الدین[1] جھوسوی کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے،اور چند دنوں میں خلافت سے بہرہ ور ہوئے،تھوڑے عرصہ تک جھوسی اور بنارس کے اطراف میں قیام رہا،پھر ظفر آباد آکر محلّہ مخدوم پور میں سکونت اختیار کرلی،اور وہیں انتقال فرمایا،مزار ظفر آباد-ضلع جون پور- میں ہے[2]۔

مصنف بحر زخار کے جد اعلی شیخ محمد محمود[3] قلندر ان کے ارشد خلفاء میں ہیں (تحفۃ الابرار ورق ۳۳)،اور تجلی نور میں شیخ دانیال بنارسی کو بھی ان کا خلیفہ بتایا ہے،مگر یہ صحیح نہیں ہے،شیخ دانیال بنارسی المتوفی ۱۰۱۵ھ حضرت شیخ عبدالسلام قلندر جون پوری عرف شاہ علن المتوفی ۹۷۶ھ کے خلیفہ تھے کمافی النفحات العنبر یہ (ص۱۱۰)،اور بقول صاحب تحفۃ الابرار شیخ سلطان محمود المتوفی ۹۹۷ھ (جو شیخ مبارک خیر محمدی چشتی المتوفی ۹۸۳ھ کے مرید اور شاہ اڈھن جون پوری المتوفی ۹۷۶ھ اور شاہ عبدالسلام مذکور کے خلیفہ تھے کمافی النفحات) کے خلیفہ تھے،ملا عزیز اللہ کا بیان ہے کہ ہمارے والد شیخ حسین (المتوفی ۱۰۰۸ھ) ان کی صحبت سے بہرہ ور ہوئے تھے،وہ (شاہ طیب) بہت معمر اور اجلۂ مشائخ میں سے تھے،ان کو بہت سے اہل اللہ کی زیارت کا شرف حاصل تھا،اب ان کے خلیفہ شیخ الشیوخ شیخ بڈھن ظفر آبادی ہیں،جن کا سن شریف اس وقت (یعنی ۱۰۲۵ھ) میں اسی (۸۰) سے زیادہ ہے،میں ان کی زیارت سے بارہا مشرف ہوا ہوں[4]۔

(۱) المتوفی ۱۰۳۰ھ (مناقب العارفین قلمی)
(۲) تجلی نور ص۳۰ حصہ دوم
(۳) المتوفی ۹۸۶ھ علی مافی النفحات العنبر یہ ۱۲ منہ
(۴) تحفۃ الابرار قلمی ورق ص:۲۱

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۰۲۵ھ سے پہلے شاہ طیب کا انتقال ہو چکا تھا،قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ میر سید طیب کی وفات گیارہویں صدی کے اوئل یا دسویں کے اواخر میں ہوئی ہے۔

۱۳:-مخدوم دیوان عبدالرشید جونپوری مصنف مناظرہ رشیدیہ۔آپ کا ذکر آزاد بلگرامی نے سبحۃ المرجان میں کیا ہے، نیز تذکرہ علمائے ہند وحدائق الحنفیہ ومناقب العارفین وگنج رشیدی ونفحات العنبر یہ وغیرہ متعدد کتب میں آپ کے حالات مذکور ہیں،آپ ملا محمود جون پوری کے معاصر وہم سبق اور استاذ الملک ملا محمد افضل جون پوری اور ملا شمس نور بردنوی کے شاگرد رشید تھے اور حضرت مخدوم طیب بنارسی کے چشتی سلسلہ میں خلیفہ تھے، دوسرے بزرگوں سے اجازت وخلافت حاصل تھی،۱۰۸۳ھ میں آپ کی وفات ہوئی،سال ولادت ۱۰۰۰ھ ہے۔

تذکرہ علمائے حنفیہ میں مذکور ہے:

''دیوان صاحب نے سند حدیث شریف کی حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کیا،وقت پڑھنے حدیث شریف کے شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میاں نورالحق! دیوان صاحب حدیث شریف پڑھتے ہیں ہم سنتے ہیں،تم بھی سنتے جانا،دیوان صاحب نے کتب صحاح ستہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کوسنایا،اس کے بعد شیخ نے آپ کوسند حدیث شریف کی دیا،اس کے بعد دیوان صاحب دہلی سے جون پور تشریف لائے''[1]۔

اور نفحات العنبر یہ میں ہے کہ:

''اجازت حدیث آپ کو حضرت شیخ نورالحق بن حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے حاصل تھی'' (ص۱۴۲)

۱۴:-مخدوم شاہ طیب بنارسی۔منڈواڈیہ (بنارس) میں آپ کا مزار زیارت گاہ

(۱) تذکرۂ علمائے حنفیہ:۱۵۹

خلائق ہے، آپ حضرت تاج الدین جھوسوی کے خلیفۂ ارشد اور مولانا خواجہ کلاں کے مرید تھے، آپ کے مفصل حالات حضرت شاہ یٰسین صاحب نے مناقب العارفین میں لکھے ہیں، آپ کی وفات ۱۰۴۲ھ میں ہوئی۔

شاہ یٰسین صاحب فرماتے ہیں:

وقتیکہ برائے زیارت پیراں، شیخ بجانب حضرت دہلی رفتہ بود، شیخ الاسلام قدوۃ الانام استاد المفسرین امام المحدثین حاجی الحرمین الشریفین بندگی میاں شیخ عبدالحق الدہلوی البخاری کہ دراں وقت مقتدائے سلسلہ علیہ قادریہ بود ملاقات واقع شد و وے را شیخ کامل ومکمل یافت وسلسلہ اش صحیح ودرست دید اجازت ایں سلسلہ شریفہ از وے گرفت وخرقۂ قادریہ از دست وے پوشید۔

جس وقت مخدوم صاحب پیران سلسلہ کی زیارت کے لیے دہلی گئے تو وہاں شیخ الاسلام قدوۃ الانام استاد المفسرین امام المحدثین حاجی الحرمین الشریفین بندگی میاں شیخ عبدالحق دہلوی بخاری سے ملاقات ہوئی جو اس وقت سلسلہ عالیہ قادریہ کے پیشوا تھے، ان کو شیخ کامل ومکمل اور ان کے سلسلے کو درست پایا اس لیے اس سلسلہ کی اجازت ان سے لی اور ان کے ہاتھ سے خرقۂ قادریہ پہنا۔

مناقب العارفین میں یہ بھی ہے کہ حضرت تاج الدین جھوسوی کی وفات کے بعد (یعنی ۱۰۳۰ھ کے بعد) مخدوم صاحب دہلی گئے تھے۔

۱۵:- عارف کامل مولانا شاہ عبدالجلیل الہ آبادی خلیفۂ حضرت شیخ محمد صادق گنگوہی بھی حضرت شیخ محدث دہلوی کے شاگرد رشید تھے[1]۔

اس وقت جو نام میری یاد میں تھے ان کو میں نے پیش کر دیا، مجھے امید ہے کہ کافی جستجو سے مزید نام بھی مل سکتے ہیں۔

(۱) انوار العارفین: ۱۰۱

اولاد شیخ محدث:

یہ عنوان حیات شیخ عبدالحق میں موجود ہے، مگر اس میں اضافہ کی ابھی بہت زیادہ گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ مصنف نے استیعاب کا ارادہ نہیں کیا ہے، ورنہ وہ خود اس میں اضافہ کر سکتے تھے، تاہم اس ذیل میں حضرت حافظ محمد محسن قدس سرہ کا نام نہ آنے کی وجہ سے ہم کو بڑی کمی محسوس ہو رہی ہے۔

۱:- حضرت حافظ محمد محسن رحمۃ اللہ علیہ، اور حضرت شیخ محدث کے درمیان کتنے واسطے ہیں، اس کی تحقیق تو نہیں ہو سکی، لیکن وہ بالاجماع حضرت شیخ کی اولاد میں تھے، اور کم از کم درمیانی واسطے تین ہوں گے، حافظ صاحب جامع علوم عقلیہ ونقلیہ تھے، اور دہلی میں آپ کے وقت میں علماء وفضلائے شہر میں سے کسی کو آپ کے ساتھ برابری کی جرأت نہ تھی، جیسا کہ صاحب حدائق الحنفیہ کا بیان ہے۔

باطنی سلسلہ میں آپ عروۃ الوثقی خواجہ محمد معصوم -المتوفی ۱۰۷۹ھ- کے خلیفۂ ارشد تھے، اور خواجہ محمد معصوم حضرت مجدد الف ثانی کے خلف الصدق وخلیفۂ اعظم تھے، حضرت میرزا مظہر جان جاناں قدس سرہ فرماتے تھے کہ جس وقت حضرت سید نور محمد کے پیر حضرت حافظ محمد محسن خواجہ صاحب (خواجہ محمد معصوم) کی خدمت میں استفادہ کے لیے حاضر ہوئے، تو خواجہ صاحب نے فرمایا کہ آپ کے بزرگوں نے ہمارے بزرگوں کا (ابتدا میں) انکار کیا تھا، آپ انکار کے ساتھ آئے ہیں یا اقرار کے ساتھ؟ حافظ صاحب نے کہا کہ: ''بجہت استعذار از انکار'' (انکار سے عذر خواہی کے لیے حاضر ہوا ہوں) اس کے بعد خواجہ صاحب کی صحبت میں رہ کر درجہ کمال وتکمیل کو پہنچے (مقامات مظہری ص ۴۸) اور بقول صاحب حدائق الحنفیہ ورع وتقویٰ وزہد وریاضت میں یکتائے روزگار ہو کر خلافت کا خرقہ حاصل کیا (ص ۴۴۰)۔

حضرت حافظ صاحب کے کمالات اور ان کے مرتبہ کی بلندی کا اندازہ اس سے لگائیے کہ وہ حضرت سید نور محمد بدایونی -حضرت میرزا مظہر جان جاناں کے پیر ومرشد- کے

پیر تھے، جیسا کہ میرزا صاحب کی زبانی آپ بھی سن چکے، اور خود سید صاحب بھی ان کا نام یوں لیتے تھے: پیر خود حضرت حافظ محمد محسن (ہمارے پیر حضرت حافظ محمد محسن)[1]۔

حضرت شاہ غلام علی دہلوی، سید صاحب کے حال میں لکھتے ہیں:

وبخدمت حضرت حافظ محمد محسن کہ از اولاد شیخ عبدالحق محدث وخلفاء حضرت ایشاں محمد معصوم اند رحمۃ اللہ علیہم رسیدہ سالہا تحصیل فیوض صحبت کردہ بحالات بلند ومقامات ارجمند مشرف شدہ اند[2]۔

اور حضرت حافظ محمد محسن (جو شیخ عبدالحق محدث کی اولاد میں اور حضرت خواجہ محمد معصوم کے خلفاء میں تھے) کی خدمت میں برسوں رہ کر صحبت کے فیوض حاصل کیے اور بلند حالات ومقامات سے مشرف ہوئے۔

خود سید صاحب فرماتے ہیں کہ میں ایک دن اپنے پیر حضرت حافظ محمد محسن کے مزار کی زیارت کو گیا، مراقبہ کیا تو معلوم ہوا کہ بدن شریف اور کفن بالکل درست ہے، ہاں پیر کے تلوے کے چمڑے اور اس جگہ کے کفن پر مٹی کا اثر ہوگیا ہے، وجہ پوچھی تو فرمایا کہ تم کو معلوم ہوگا کہ ایک اجنبی کا پتھر وضو کی جگہ ہم نے اس ارادہ سے رکھ لیا تھا کہ جب اس کا مالک آجائے گا تو اس کو دے دیں گے، اتفاق سے ایک بار اس پر ہم نے قدم رکھ دیا تھا، اسی کام کی نحوست سے مٹی کا یہ اثر ہوگیا ہے[3]۔

حضرت حافظ صاحب کی وفات ۱۱۴۷ھ میں ہوئی (حدائق ص ۴۴۰ وتذکرہ علمائے ہند ص ۲۱۲)، مزار حضرت شیخ محدث کے قبرستان میں ہے (مزارات اولیائے دہلی)۔

ان مختصر حالات سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت شیخ محدث کی اولاد میں حضرت حافظ محمد محسن کی شخصیت بڑی اہم شخصیت ہے، حضرت میرزا مظہر جان جاناں اور حضرت شاہ غلام علی قدس سرہما کے سلسلہ سے ہندوبیرون ہند میں جتنے حضرات صوفیہ وابستہ ہیں، حافظ صاحب ان سب کے شیخ الشیوخ ہیں، اور اس لحاظ سے اولاد شیخ عبدالحق میں ان کا

(۱) مقامات مظہری: ۹ (۲) ایضاً: ۷ (۳) ایضاً: ۹

نام کسی طرح نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہے، اسی طرح چند اور نمایاں ہستیاں بھی ہیں، جن کا ذکر اس سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲:- حضرت شیخ محمد احسان رحمۃ اللہ علیہ، خلیفۂ حضرت میرزا مظہر قدس سرہ۔ آپ کی نسبت شاہ غلام علی صاحب فرماتے ہیں:

از قدمائے اصحاب وکُمَّل خلفائے حضرت ایشاں از اولاد حضرت حافظ محمد محسن درنسب بشیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہم میرسند[1]۔

حضرت میرزا مظہر جان جاناں کے قدیم اصحاب اور کامل ترین خلفاء میں اور حضرت حافظ محمد محسن کی اولاد سے تھے، نسب میں شیخ عبدالحق سے ملتے ہیں۔

۳:- شیخ غلام حسن رحمۃ اللہ علیہ، خلیفۂ حضرت میرزا مظہر قدس سرہ۔ آپ کی نسبت مقامات مظہری میں مذکور ہے کہ شیخ محمد احسان کے بھائیوں میں تھے، حضرت میرزا صاحب قدس سرہ کے زبدۂ احباب اور مخصوص اصحاب میں آپ کا شمار ہے[2]۔

۴:- شیخ مقرب اللہ۔ اب ہم ایک ایسی ہستی کا ذکر کرنا چاہتے ہیں، جو جسمانی حیثیت سے ان کی اولاد میں شمار ہوتی ہے اور علمی حیثیت سے ان کے مسند کی وارث ہے، شیخ مقرب اللہ کا سلسلۂ نسب یہ ہے:

شیخ مقرب اللہ بن جار اللہ بن نور اللہ بن نور الحق بن شیخ عبدالحق۔

میرزا محمد بدخشی نے آپ کو **العلامۃ المُتَفَنِّن** (مختلف فنون کے ماہر علامہ) کے اوصاف کے ساتھ ذکر کرکے لکھا ہے کہ آپ نے دہلی میں رمضان ۱۱۱۳ھ میں وفات پائی، اس وقت آپ کی عمر تقریباً ساٹھ برس تھی، اس کے بعد لکھا ہے:

وھو أول من قرأت علیہ الحدیث[3].

وہ پہلے شخص ہیں جن کے پاس میں نے حدیث پڑھی۔

(۱) مقامات مظہری: ۱۷ (۲) ایضاً: ۲۷

(۳) تاریخ محمدی

۵:-مولانا مفتی اکرام الدین المتخلص بہ حیران۔سلسلۂ نسب یہ ہے:

اکرام الدین بن مولوی نظام الدین بن مولوی محبّ الحق بن شیخ نور الحق ثانی بن شیخ محبّ اللہ بن شیخ نور اللہ بن شیخ نور الحق بن شیخ عبد الحق۔

دہلی میں ۱۱۹۱ھ میں پیدا ہوئے، علوم عقلیہ ونقلیہ اپنے والد اور مولوی حافظ محمد کاظم، ومولوی فائق علی -شاگرد بحرالعلوم مولانا عبدالعلی- ومولوی مدن ومولوی سدن ومولوی خواجہ احمد جالندھری سے حاصل کیے۔

آپ کے والد مولوی نظام الدین میرزا جہاندار شاہ جواں بخت کے استاذ اور اتالیق تھے، آپ کے دادا مولوی محبّ الحق اور ان کے والد شیخ نور الحق ثانی اور اپنے زمانہ میں خود مفتی اکرام الدین پانی پت کے عہدۂ قضا اور دہلی کی مسند افتاء پر متمکن رہے۔

نواب سید علی حسن خاں لکھتے ہیں کہ ان کی جلالت شان کے لحاظ سے شاعری ان کے مرتبہ سے بہت فروتر چیز ہے، تاہم موزونی طبیعت کی بنا پر نکتہ سنج شاعر تھے، ایک ہزار بیت سے زیادہ پر مشتمل ایک دیوان ان کی یادگار ہے[۱]۔

اساتذۂ شیخ محدث:

اس عنوان کے تحت ہم کو یہ گذارش کرنا ہے کہ ہندوستان میں حضرت شیخ نے جن دانش مندوں سے علم حاصل کیا ہے، ان کے نام تو معلوم نہیں ہوسکے؛ لیکن حجاز میں شیخ عبدالوہاب متقی کے سوا دیگر علمائے وقت کے سامنے بھی شیخ محدث نے زانوئے تلمذ تہ کیا ہے اور ان سے حدیث کی سند لی ہے، جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

وباجازت نامۂ عام وشامل وکامل تمامۂ کتب احادیث وسائر علوم دینیہ
ازعلمائے کرام آں عالی مقام..........مشرف وفائز گشتہ (تالیف ص۱۰)

شیخ عبدالوہاب متقی کے ساتھ ان علمائے کرام کا تذکرہ بھی ہونا چاہیئے تھا، ہم کو ان

(۱) صبح گلشن: ۱۴۵

میں سے ایک محدث کا نام پہلے پہل حدائق الحنفیہ کے ذریعہ معلوم ہوا ہے، اس لیے اس جگہ پہلے حدائق کی عبارت نقل کرتے ہیں:

۱:-شیخ علی بن جار اللہ قرشی خالدی مخزومی مکی۔خالد بن ولید کی اولاد میں مکہ معظّمہ میں رہتے تھے، اپنے وقت کے فقیہ فاضل، محدث کامل، مفتی وخطیب مکہ تھے، آپ ہی تھے جو اُس وقت صحیح بخاری کا جیسا کہ چاہیئے درس علی الاطلاق دے سکتے تھے، فصاحت وبلاغت اور سلاستِ طبع ونظافت، تقریر وتحریر اور حسن خُلق میں دستگاہ کامل رکھتے تھے، علاوہ اس کے درویشوں کی محبت اور اعتقاد مشائخ اور قلتِ طعام اور ریاضتِ نفس میں بھی آپ کو بہرۂ وافر حاصل تھا، تمام روز حصائے حرم شریف پر بیٹھ کر امور دینیہ ومقاصد علمیہ کو انجام دیتے، اور افتاء وتدریس میں مصروف رہتے تھے، اکابر وشرفاء کی تزویج وخطبہ خوانی میں بھی آپ ہی سے لوگ تبرک چاہتے تھے، صرف آپ اور آپ کے والد بزرگوار حنفی المذہب تھے، اور سب قوم آپ کی شافعی تھی، آپ کو فتوے کی کتاب دیکھنے کی کچھ احتیاج نہ ہوتی تھی۔

شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے کتب احادیث خصوصاً صحیح بخاری آپ ہی سے پڑھی اور احادیث کی سند حاصل کی، کئی دفعہ صحیح بخاری کے مذاکرہ کے وقت شیخ عبد الحق سے فرماتے تھے کہ بخدا جو تم نے مجھ سے حاصل کیا ہے اس سے فائدہ لینا میرا زیادہ ہے۔شیخ علی ابن جار اللہ کو شیخ علی متقی سے نہایت اعتقاد تھا اور انھوں نے آپ کو اپنا خرقہ بھی مرحمت فرمایا تھا۔آپ شیخ عبدالوہاب سے بھی بڑی محبت رکھتے تھے[۱]۔

غالبا یہ حالات مصنفِ حدائق نے زاد المتقین سے لیے ہیں، زاد المتقین میرے پاس نہیں ہے[۲]، مصنف حیات شیخ عبد الحق نے جابجا زاد المتقین کے حوالے دیے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصنیف کے وقت وہ کتاب ان کے پیش نظر تھی، پھر تعجب ہے کہ اس

(۱) حدائق الحنفیہ: ۴۶۲

(۲) اس مضمون کے وقت آپ کے پاس زاد المتقین نہیں تھی، بعد میں آپ کو اس کتاب کا قلمی نسخہ پٹن گجرات کے ایک کتب خانے میں دستیاب ہوگیا تھا، اس سے اپنے صاحبزادے مولانا رشید احمد صاحب سے ایک نقل تیار کرائی تھی، جو آپ کے کتب خانے میں اس وقت موجود ہے (مرتب)۔

باب میں انھوں نے اس سے کیوں مدد نہیں لی۔

فقیر راقم الحروف کے مطالعہ سے حضرت شیخ عبدالحق کا ایک قلمی رسالہ گذرا ہے، جس کا نام اس کے سرورق پر **ثبت الشيخ عبد الحق الدهلوي** لکھا ہوا تھا، میرا خیال ہے کہ وہ وہی رسالہ ہے، جس کا نام شیخ نے فہرس توالیف میں **إجازة الحديث في القديم والحديث** لکھا ہے، اس میں خود شیخ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ مجھ کو زبانی تو بہت سے علماء سے سند حاصل ہے، مگر چار بزرگوں نے تحریری سند عنایت فرمائی ہے، ان میں مرتبہ کے لحاظ سے اول اور برکت میں سب سے زیادہ اور کرامت میں سب سے افضل شیخ عبدالوہاب متقی ہیں، ان کے بعد قاضی علی بن جاراللہ پھر شیخ ابوالحرم مدنی اور ان کے بعد شیخ حمیدالدین سندھی۔ قاضی علی بن جاراللہ نے شیخ دہلوی کو جو اجازت نامہ مرحمت فرمایا ہے اس کی نقل بھی اِس رسالہ میں موجود ہے، اُس اجازت نامہ میں بھی ان کا یہ فقرہ موجود ہے کہ جتنا استفادہ شیخ نے مجھ سے کیا ہے، اس سے زیادہ میں نے شیخ سے استفادہ کیا ہے۔ یہ اجازت نامہ قاضی علی نے ۹۹۹ھ میں شیخ کو دیا ہے، قاضی نے خود اپنا نام ونسب یوں لکھا ہے:

علي بن محمد جار الله بن محمد أمين بن ظهيرة القرشي المكي المخزومي.

اور حضرت شیخ نے ان کا نام اس طرح لیا ہے:

أعلم العلماء وأعظم الفقهاء في وقته في ذلك المقام القاضي علي بن جار الله بن ظهيرة القرشي المكي المخزومي الحنفي.

☆...... شیخ دہلوی کے تیسرے شیخ الحدیث ابوالحرم مدنی ہیں، شیخ دہلوی ان کا نام یوں لیتے ہیں:

أكبر فقهاء مدينة الرسول عِلماً وسِناً وبركةً شيخ الشيوخ الشيخ أحمد أبو الحرم.

شیخ ابوالحرم نے حدیث کی سند شیخ دہلوی کو یکم شعبان ۹۹۸ھ میں عنایت فرمائی ہے، ان کا اجازت نامہ اس رسالہ میں منقول ہے، شیخ ابوالحرم نے اجازت نامہ میں اپنا یوں ذکر کیا ہے:

أحمد بن محمد بن محمد أبو الحرم المدني.

☆...... شیخ محدث کے چوتھے شیخ حمیدالدین سندھی ہیں، یہ بزرگ قاضی عبداللہ سندھی کے لڑکے اور شیخ رحمت اللہ سندھی مصنف **لباب المناسك والمنسك الكبير مسمى بجمع المناسك ونفع الناسك وغيرهما** -التوفی ۹۹۳ھ- کے بھائی تھے۔ شذرات الذہب میں ان کی نسبت مذکور ہے:

كان أيضاً من أهل العلم والصلاح حسنَ الأخلاق كثيرَ التواضع ظاهرَ الفضل جليلَ القدر.

یعنی وہ اہل علم وصلاح خوش اخلاق کثیر التواضع اور نمایاں صاحب فضل اور عظیم المرتبۃ تھے۔

یہ بھی لکھا ہے کہ ان سے شیخ ابن علان کے پوتے شیخ محمد علی نے بھی علم حدیث حاصل کیا، اور تذکرہ علمائے ہند میں ہے:

"شیخ حمید برادر شیخ رحمت اللہ سندھی ولد قاضی عبداللہ بن قاضی ابراہیم ساکن در بیلہ بحامد والا موصوف ودر علوم عقلی ونقلی حظ وافی ودر حدیث وتفسیر ید طولیٰ داشت ہمراہ خان اعظم کوکہ بمکۂ معظمہ رفتہ مقتدائے اہل حدیث شد"(۱)۔

شیخ دہلوی نے ان کو ان القاب سے یاد کیا ہے:

الشيخ العالم العامل تذكرة السلف المتورّعين وبقية المشائخ المحدثين مولانا الشيخ حميدالدين بن القاضي عبد الله السندي المدني.

شیخ حمیدالدین کا اجازت نامہ بھی اس رسالہ میں شامل ہے۔

(۱) تذکرۂ علماء ہند: ۲۶۴

اس کے بعد تین چار باتیں اور بھی گذارش کرنی ہیں:

ا:- حیات شیخ عبدالحق میں ایک عنوان ہے:

''دسویں صدی ہجری میں علم حدیث ہندوستان میں''

اس کے ماتحت فاضل مصنف نے بہت قیمتی معلومات پیش کیے ہیں، مگر ان کے اس فقرہ سے ہم کو اختلاف ہے کہ:

> ''دسویں صدی ہجری میں یو-پی، دہلی، پنجاب کے سارے علاقہ میں صرف دو محدثین کے نام نظر آتے ہیں، حاجی ابراہیم قادری اور مولانا اسماعیل لاہوری''[۱]۔

ہم نے خاص اس نقطۂ نظر سے تاریخ و کتب تذکرہ کا پورا جائزہ تو نہیں لیا ہے، پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ دسویں صدی میں اس پورے علاقہ کے اندر محدثین کی تعداد اُس سے بہت زیادہ تھی، جتنی فاضل مصنف بیان کر رہے ہیں، مجھے اِس وقت تلاش اور جستجو کی فرصت نہیں ہے، تاہم چند نام جو پہلے سے میرے ذہن میں ہیں، ان کو اس دعوے کے ثبوت میں پیش کر رہا ہوں:

(الف) سید رفیع الدین محدث ساکن آگرہ:- ان کا ذکر تذکرہ علمائے ہند ص ۶۵، حدائق الحنفیہ ص ۳۷۷، اور تقصار ص ۱۷۷ میں ہے، حدیث میں حافظ سخاوی کے شاگرد تھے، صاحب حدائق نے لکھا ہے کہ حافظ سخاوی نے پچاس سے زائد کتابوں کی سند ان کو پہلے ہی لکھ کر بھیج دی تھی، اس کے بعد آپ ان کی خدمت میں پہنچے اور بالمشافہہ حدیث کو ان سے سنا اور مدت تک تلمذ کیا۔ آپ کی وفات ۹۵۴ھ میں ہوئی، مزار آگرہ میں ہے۔

(ب) مولانا میر کلاں محدث اکبرآبادی:- آپ صرف محدث نہیں استاذ المحدثین تھے، خواجہ کوہی کی اولاد میں تھے، سید میرک شاہ شیرازی (شاگرد سید جمال الدین محدث) سے حدیث اور دیگر علوم درسیہ حاصل کیے، آپ سے بقول صاحب حدائق

(۱) حیات شیخ عبدالحق: ۴۰

ہندوستان کے ایک بڑے گروہ نے حدیث کو پڑھا، بادشاہ ہند اکبر نے شاہزادہ نورالدین جہانگیر کی تعلیم انھیں کے سپرد کی تھی، حضرت ملا علی قاری شارح مشکوٰۃ بھی ان کے شاگرد تھے، مشکوٰۃ کا کچھ حصہ انھوں نے ان سے پڑھا تھا جیسا کہ مرقات کی ابتدا میں انھوں نے خود لکھا ہے[۱]، ۹۸۳ھ میں آپ نے آگرہ میں رحلت فرمائی، اور وہیں مدفون ہوئے (تذکرہ وحدائق وسبحۃ المرجان ص ۶۷)[۲]۔

(ج) قاضی شیخ بہلول بدخشانی:- یہ بزرگ اُس عہد کے اجلۂ محدثین میں تھے، حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ کے شیخ الحدیث تھے، ان سے مجدد رحمۃ اللہ علیہ کو صحیح بخاری اور امام بخاری کی دوسری مصنفات مثلاً ثلاثیات بخاری، ادب المفرد، افعال العباد اور تاریخ بخاری کی، نیز مشکوٰۃ، شمائل ترمذی، اور جامع صغیر سیوطی، نیز حدیث مسلسل بالاولیۃ کی اور اس کے علاوہ واحدی کی تفسیر اور دیگر مصنفات اور اسی طرح بیضاوی کی تفسیر اور دیگر مصنفات کی اجازت حاصل تھی، قاضی بہلول بدخشانی کو ان تمام چیزوں کی اجازت شیخ معظم عبدالرحمٰن بن فہد مکی سے حاصل تھی۔ خواجہ محمد ہاشم کشمی نے شیخ بہلول کا ذکر عالم ربانی قاضی بہلول بدخشانی کے عنوان سے کیا ہے، اور آزاد بلگرامی نے فرمایا ہے:

كان من صناديد العلماء بها[۳]. لاہور کے اکابر علماء سے تھے۔

اور دوسری جگہ لکھا ہے:

كان من كبراء المحدثين بالهند[۴]. وہ ہند کے بڑے محدثوں میں تھے۔

مگر سبحۃ المرجان کے اس مقام پر نسخۂ اصل کے سقم کی وجہ سے غلط چھپ گیا ہے، جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے کہ یہ فقرہ قاضی بہلول کے استاذ شیخ عبدالرحمٰن کے حق میں ہے۔

(۱) ملا علی کے الفاظ یہ ہیں: ثم إني قرأتُ بعض أحاديث المشكوٰة على منبع بحر العرفان مولانا الشهير مير كلان وهو قرأ على زبدة المحققين وعمدة المدققين ميرک شاه ۱۲ منه

(۲) مولانا میر کلاں کا نام محمد سعید تھا اور وہ جب حج کو گئے تھے تو وہی شیخ الحرم المکی تھے، ان سے سید غضنفر بن سید جعفر نہر والی نے بھی مشکوٰۃ کی سند لی تھی، اور سید غضنفر سے شیخ احمد بن علی شناوی نے سند حاصل کی (الامم ص ۶۹)

(۳) سبحۃ المرجان: ۶۷ (۴) سبحۃ المرجان: ۴۷

شیخ بہلول ہی کی خدمت میں میر زاہد ہروی (صاحب زواہد ثلٰثہ واستاد حضرت شیخ عبدالرحیم دہلوی) کے والد قاضی اسلم [۱] نے بھی تحصیل وتکمیل علم کی [۲]۔

(د) شیخ بہلول بن کبیر کنبو دہلوی: - جن کا اصل نام عبدالرزاق ہے، شاہ قمیص ساڈھوروی کے مرید وخلیفہ تھے، حضرت شیخ عبدالحق دہلوی لکھتے ہیں:

ازاں جملہ شیخ عبدالرزاق المشہور بشیخ بہلول مرید وخلیفہ اوست جامع است میان علم شریعت وطریقت، از اول فطرۃ بر نشأۃ وعبادت وتقوی وصلاح برآمدہ وبر عصمت ذاتی نشو نما یافتہ، وبعد تحصیل علوم دینی بتہذیب اخلاق وتبدیل صفات موفق شدہ، والحق دریں زماں درزمرۂ درویشاں وسالکاں ایں چنیں مردم درسلوک ایں طریق ورسوخ قدم در اتباع سنت سید المرسلین ﷺ نادر وعزیز الوجودند [۳]۔

ان میں سے شیخ عبدالرزاق المعروف شیخ بہلول شاہ قمیص کے مرید وخلیفہ ہیں، علم شریعت وطریقت کے جامع ہیں، ابتدائے پیدائش ہی سے عبادت وتقوی ونیکی اور ذاتی عصمت پر نشو نما پائی ہے، تحصیل علوم کے بعد تہذیب اخلاق کی توفیق پائی، اور سچ یہ ہے کہ اس زمانہ میں درویشوں کے گروہ میں ایسے سالک اور اتباع سنت میں ایسے راسخ القدم لوگ نادر الوجود وکمیاب ہیں۔

اور شیخ عبدالصمد لکھتے ہیں:

بعلم وعمل یگانۂ عہد بود، دہلی دراں وقت بوجودش دہل افتخار می زد، از شکار پور بدہلی آمد ومتداولات از مولانا جمال خاں وحدیث از شیخ عبداللہ وشیخ رحمۃ اللہ کہ در عربستان بشیخین مشہور اند سند نمودہ، در ۱۰۰۷ھ ہماں جا محمل حیات بربست [۱]۔

علم وعمل میں یکتائے روزگار تھے، اس وقت دہلی ان کے وجود پر فخر کا نقارہ بجاتی تھی، شکار پور سے (جو انکا اصلی وطن تھا) دہلی آئے اور مولانا جمال خاں سے متداولات پڑھیں اور شیخ عبداللہ سندھی وشیخ رحمت اللہ سندھی سے جو عرب میں شیخین کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے حدیث کی سند حاصل کی، ۱۰۰۷ھ میں وہیں (دہلی) وفات پائی۔

(۱) المتوفی ۱۰۶۱ھ

(۲) سبحۃ المرجان: ۶۷

(۳) اخبار الاخیار: ۲۰۲

میرا خیال ہے کہ یہ شیخ بہلول، قاضی بہلول بدخشانی کے علاوہ ہیں، وہ لاہور میں تھے اور یہ دہلی میں، وہ عبدالرحمٰن بن فہد کے شاگرد تھے، یہ شیخ عبداللہ ورحمت اللہ کے، اور تذکرۂ علماء ہند میں جن شیخ بہلول دہلوی کا ذکر ہے وہ یہی کنبو بزرگ ہیں، صاحب تذکرہ لکھتے ہیں:

شیخ بہلول دہلوی علم حدیث را خوب ورزیدہ درصحبت اہل فقر وفنا رسیدہ با اہل دنیا کارے نداشت درعہد اکبر شاہ بافادہ وافاضہ طلاب مشغول بود [۲]۔

شیخ بہلول دہلوی نے علم حدیث کی خوب چھان بین کی، ارباب باطن کی صحبتوں سے مستفید ہوئے، اہل دنیا سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے، عہد اکبری میں طلبۃ العلم نے ان سے خوب خوب استفادہ کیا۔

صاحب تذکرہ نے اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر یہ الفاظ عبدالقادر بدایونی صاحب منتخب التواریخ کے ہیں، اور یہی شیخ بہلول ہیں جن کو فیضی اپنے خطوط بنام حضرت شیخ عبدالحق میں ''اسکندر مسند فقر میاں بہلول'' لکھا کرتا تھا اور شیخ کے واسطہ سے ان کو سلام بھجوایا کرتا تھا۔

(۵) شیخ یعقوب صوفی کشمیری: - کشمیر کے مشہور عالم ومصنف ومحدث ہیں، شیخ حسین خوارزمی کے خلیفہ تھے، حضرت مجدد الف ثانی نے ان سے حدیث پڑھی ہے [۳]۔ شیخ یعقوب نے حدیث کی سند شیخ ابن حجر مکی - المتوفی ۹۷۳ھ - سے حاصل کی تھی، آپ نے صحیح بخاری کی شرح لکھی ہے، آپ کے حالات کے لیے اسرار الابرار (قلمی) تذکرہ علماء

(۱) اخبار الاصفیا قلمی

(۲) تذکرۂ علماء ہند: ۳۳

(۳) حدائق وزبدۃ المقامات

ہندص ۲۵۵، حدائق الحنفیہ ص ۳۹۴ وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

شیخ یعقوب صوفی کا سال وفات ۱۰۰۳ھ ہے، حجاز سے واپسی میں آپ اپنے ساتھ بہت سی کتب تفسیر وحدیث وفقہ لائے اور ان کو خطۂ کشمیر میں رواج دیا[1]۔

(و) خواجہ مبارک بن شیخ ارزانی فاروقی:- عالم باعمل اور محدث کامل تھے، آپ کے حالات کے لیے مناقب العارفین (قلمی) اور میرا مضمون ’’خطۂ پورب کے چند اولیاء‘‘[2] دیکھنا چاہئے۔آپ کو فن حدیث میں ید طولیٰ حاصل تھا، آپ کی تصنیفات بھی اس فن میں ہیں، جن میں **ریحانی شرح مشکوٰۃ**، **مدارج الأخبار** اور اس کی شرح **معدن الأسرار** کے نام ہم کو معلوم ہوسکے ہیں، آپ نے حدیث نیت، وحدیث شُعَب ایمان کی شرح بھی لکھی ہے، ان کے جد اعلی رہتک سے بنارس آئے اور ان کے والد اور دادا وغیرہ بنارس میں آسودۂ خاک ہیں، شیر شاہ سوری کے وزیر (یا امراء میں) تھے، مگر بادشاہ کا قرب ان کے معمولات میں حارج نہیں تھا، وہ برابر خدمتِ علم میں مصروف رہے اور اپنے معمولات میں بھی کبھی فرق نہ آنے دیا۔آپ کی وفات ۹۸۰ھ یا ۹۸۱ھ میں ہوئی۔

(ز) تاج المحدثین شیخ طاہر بن یوسف سندھی:- آپ کی تصنیفات میں ’’فوائد محمد یہ مختصر مواہب لدنیہ‘‘ میں نے دیکھی ہے، وہ نسخہ ۱۰۰۲ھ میں نقل کیا گیا تھا، لہذا کتاب کی تالیف یقیناً اس سے پہلے ہے اور چونکہ یہ کتاب مواہب لدنیہ کا اختصار ہے، جس کا سال تصنیف ۸۹۸ھ ہے، اس لیے بے شک وشبہہ مصنف فوائد محمد یہ شیخ طاہر بن یوسف دسویں صدی ہجری کے عالم ومحدث ہیں۔ سر دست اس سے زیادہ شیخ طاہر کے حالات میرے علم میں نہیں ہیں۔

ان سطور کو لکھنے کے بعد خوش قسمتی سے مجھے ترجمہ گلزار ابرار ہاتھ آ گیا۔اس میں شیخ

(۱) حدائق

(۲) معارف میں یہ مضمون ’’پورب کی چند برگزیدہ ہستیاں‘‘ کے عنوان سے چھپا تھا، مقالات کی دوسری جلد میں اس کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے (مرتب)۔

طاہر مذکور کے جو حالات مذکور ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

شیخ طاہر بن یوسف بن رکن الدین بن معروف بن شہاب الدین ۹۱۰ھ کے بعد قصبہ پاتری (سندھ) میں پیدا ہوئے، صاحب ہوش ہونے کے بعد اپنے بڑے بھائی شیخ طیب اور اپنے والد کے ہمراہ ان کو سفر کا اتفاق ہوا، ہر سہ اشخاص شیخ شہاب الدین سندھی کی خدمت میں پہنچے، اور ان سے منہاج العابدین پڑھی، اس کے بعد ۹۵۰ھ میں اس گاؤں سے گجرات کی طرف کوچ کیا، اور بھروچ پہنچ کر شیخ محمد غوث گوالیاری کی صحبت بابرکت سے بہرہ ور ہوئے، یہاں سے دکن پہنچے اور شیخ محمد ملتانی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے، شیخ محمد ملتانی شیخ بہاء الدین قادری کے خلیفہ تھے، اس کے بعد ایرچ پور (برار) میں قیام پذیر ہوئے، اور یہیں اپنے پیر سے خرقۂ خلافت پایا، اور یہیں مدتوں مجلس درس وافادہ گرم رکھی، پھر والی خاندیس کی التماس پر برہان پور منتقل ہوگئے اور وہیں قیام فرمالیا۔

۱۰۰۳ھ میں بہت سی تصانیف یادگار چھوڑ کر وفات پائی، آپ کی تصانیف یہ ہیں:

تفسیر مجمع البحار، مختصر قوت القلوب، مختصر مواهب لدنيه، ملتقط جمع الجوامع سيوطى، موجز قسطلانى، مختصر تفسير مدارك، اسامى رجال صحيح بخارى اور رياض الصالحين[1]۔

آپ کے شاگردوں میں شیخ محمد عرف تاج العاشقین بن عبداللہ سندھی المتوفی ۱۰۱۳ھ (گلزار ص ۴۶۵) مسیح القلوب حضرت شیخ عیسیٰ بن قاسم سندھی برہان پوری آپ کے برادرزادہ المتوفی ۱۰۳۲ھ (کما یستفاد من زبدۃ المقامات) ہیں۔

(ح) ملا شنگرف گنائی کشمیری:- آپ نے شیخ ابن حجر مکی سے حدیث کی سند لی تھی، صاحب تاریخ اعظمی کا بیان ہے کہ کتاب شمائل نبوی خاص آپ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے، اور وہ اجازت نامہ جو پشت اسماء الرجال پر ہے شیخ ابن حجر نے اپنے ہاتھ سے لکھ کر دیا تھا، ہمارے پاس موجود ہے[2]۔

(۱) گلزار ابرار

(۲) حدائق وتذکرہ علمائے ہند

(ط) شیخ عبدالنبی صدرالصدور گنگوہی:- حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے پوتے اور اکبر کے عہدِ حکومت میں پندرہ برس تک ہندوستان کے صدرالصدور تھے، بادشاہ کو ان سے ایسی عقیدت تھی کہ ان کی جوتیاں سیدھی کرتا تھا، اگرچہ بعد میں یہ عقیدت بداعتقادی اور تعظیم اہانت میں تبدیل ہوگئی، انھوں نے چند بار حرمین شریفین جا کر وہاں کے مشائخ سے علم حدیث پڑھا تھا۔

صاحب تذکرہ گلزار ابرار لکھتے ہیں:

''رسمی علوم سے آراستہ تھے، خاص کر علم حدیث میں استادانِ عرب سے سند حاصل کی تھی'' (ص ۲۴۱)۔

اور عبدالصمد بن افضل محمد بن یوسف اخبار الاصفیا (قلمی) اور ملا عزیز اللہ مداری تحفۃ الابرار (قلمی) میں لکھتے ہیں:

بحکم عالی بمکہ رفت واز انجا از شیخ ابن حجر مکی سند حدیث حاصل کرد۔	بادشاہ کے حکم سے مکہ گئے اور وہاں شیخ ابن حجر مکی سے حدیث کی سند لی۔

شیخ عبدالنبی کا رسالہ **الرد علی صلوٰۃ القفال** میں نے دیکھا ہے، اس میں انھوں نے خود ابن حجر سے اپنے تلمذ کا اظہار کیا ہے۔

اِس کے علاوہ ان کی ایک تصنیف **سنن الھدیٰ** کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے کیا ہے، وہ کتاب بھی میں نے دیکھی ہے، اس میں مصنف نے تصریح کی ہے کہ میں نے اس کتاب کے لیے احادیث ومضامین کا انتخاب صحیحین، جامع صغیر سیوطی، شفائے قاضی عیاض، اذکار نووی، اور مقاصد حسنہ سخاوی سے کیا ہے، کتاب کا پورا نام **سنن الھدی في متابعة المصطفی** ہے، کتاب کا موضوع زندگی کے تمام گوشوں میں اسوۂ نبوی کا بیان ہے۔ جو نسخہ میں نے دیکھا ہے وہ چھ سو بیاسی صفحات پر مشتمل ہے، مگر وہ ناقص ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس میں آخر کا چوتھائی حصہ غائب ہے، شیخ عبدالنبی کی ان دونوں تصنیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو فن حدیث میں بڑا ملکہ تھا۔

شیخ کی وفات ۹۹۲ھ میں ہوئی۔ ان کے والد شیخ احمد بھی بڑے عالم، عارف تھے، ان کی وفات ۹۷۲ھ میں ہوئی[1]۔

شیخ عبدالنبی کے حالات کے لیے منتخب التواریخ بدایونی، اخبار الاصفیا، تحفۃ الابرار، گلزار ابرار، تذکرہ علمائے ہند، طرب الاماثل اور حدائق الحنفیہ کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اخبار الاخیار مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۳۰۹ھ میں ان کو شیخ رکن الدین کا بیٹا لکھا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، وہ شیخ رکن الدین المتوفی ۹۸۳ھ کے لڑکے نہیں تھے، بلکہ ان کے بھائی شیخ احمد کے لڑکے تھے، جیسا کہ زبدۃ المقامات وغیرہ میں مذکور ہے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ شیخ احمد شیخ رکن الدین کے لڑکے تھے، جیسا کہ ترجمہ گلزار ابرار ص ۲۴۰ میں ہے، شیخ احمد حضرت شیخ عبدالقدوس کے لڑکے اور شیخ رکن الدین کے بھائی تھے۔

(ی) حاجی ابراہیم سرہندی:- شیخ المحدثین شیخ ابن حجر ہیتمی کی خدمت میں آپ نے حرم محترم میں رہ کر احادیث کی تصحیح کی تھی، حدیث وتفسیر کی سند میں آپ کو نسبت عالی حاصل تھی، جس زمانہ میں تمام ملک ہندوستان کو اکبر شاہ نے فتح کرلیا تھا تو اس کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ یہ تمام علماء جو گروہ کے گروہ پایۂ تخت میں فراہم ہیں، تمام قلمرو کے ایک ایک حصہ میں ایک ایک کو مقرر کیا جائے تاکہ اس باطنی گروہ کے بابرکت انفاس کی برکت سے لوگوں کو فیض پہنچے، اس لیے ہر ایک شخص ایک جداگانہ سمت کے لیے نامزد کیا گیا، حاجی ابراہیم جس ملک میں مامور تھے وہاں سے بے اجازت دارالسلطنت لوٹ آئے، یہ بات بادشاہ کو ناگوار ہوئی اور اس نے آپ کو قلعہ بنتھور میں محبوس کردیا، حاجی ابراہیم نے رہائی کی کوئی تدبیر کارگر نہ ہوتے دیکھی، اس لیے ایک رات قلعہ کی دیوار سے ایک رسی لٹکائی کہ اسی کے سہارے نکل بھاگیں اور کہیں گمنامی کی زندگی بسر کریں، مگر اتفاق سے آدھی دور پہنچے تھے کہ رسی ٹوٹ گئی اور اسی کے ساتھ ان کا رشتۂ حیات بھی منقطع ہوگیا[2]۔

(۱) گلزار ابرار

(۲) گلزار ابرار: ۳۸۴

(یــــا) مخدوم متوٹھٹوی: -آپ کا نام رکن الدین تھا، مخدوم ہلال ساکن تلہٹی (سندھ) کے خلیفہ تھے، عبادت گذاری میں نہایت بلند ہمت تھے، تذکرہ علمائے ہند میں ہے کہ:

درعلم حدیث غایت مہارت داشت، شرح اربعین وشرح گیلانی ورسائل دیگر ازمصنفات اومشہوراند (ص۲۲۲)۔	یعنی علم حدیث میں ان کو بے حد مہارت تھی، شرح اربعین وشرح گیلانی اور چند رسالے ان کی تصنیفات میں مشہور ہیں۔

مخدوم نے ۹۴۹ھ میں ٹھٹہ میں وفات پائی، اور آپ کی قبر کوہ منگلی پر ہے۔

(یب) سید صدر جہاں رئیس قصبۂ پہانی (ضلع ہردوئی): -اکبر بادشاہ کے زمانۂ حکومت میں شیخ عبدالنبی گنگوہی صدر الصدور کے توسل سے افتاء کے عہدہ پر مامور ہوئے، پھر حکیم ہمام گیلانی کے ساتھ ایران کی سفارت پر بھیجے گئے، وہاں سے لوٹنے پر صدر الصدوری اور دو ہزاری منصب ملا۔

اکبر کے بعد جہانگیر نے حق استادی کی رعایت سے ان کو چہار ہزاری منصب سے سرفراز کیا، اور سرکار قنوج ان کی جاگیر میں دیا، نواب سید علی حسن لکھتے ہیں:

مدثر بدثار علم وفضل ومتردی بردائے صلاح وتقویٰ ودرعلم حدیث علم بودہ، جہانگیر بادشاہ درشاہزادگی یک ہزار وچہل حدیث ازوے مسند نمودہ[1]۔	علم وفضل سے آراستہ اور صلاح وتقوی سے پیراستہ تھے، اور علم حدیث میں ممتاز تھے، جہانگیر نے عہد شاہزادگی میں ان سے ایک ہزار چالیس حدیثیں سند کی تھی۔

ایک سو بیس سال کی عمر پائی اور حواس میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوا۔ ۱۰۲۷ھ میں انتقال کیا اور اپنے مقبرہ میں بمقام پہانی مدفون ہوئے۔

(یــج) شیخ ابوالفتح تھانیسری: -دسویں صدی کے نہایت متبحر عالم تھے، اکبر آباد (آگرہ) میں عقلی اور نقلی علوم کا آپ نے درس دیا اور بہت سے فضلاء نے آپ کے حلقۂ

(۱) صبح گلشن: ۲۵۰

درس سے سندِ فضیلت حاصل کی، ملا عبدالقادر بدایونی بھی ان کے شاگرد ہیں، صاحب تذکرہ علمائے ہند لکھتے ہیں:

ازفحول علمائے روزگار واعیان متبحرین عالی مقدار بود، سند علم حدیث از سید رفیع الدین محدث داشت۔

(ید) میر سید ابراہیم ایرجی ثم الدہلوی: -نہایت بابرکت بزرگ اور دانش مند کامل تھے، حضرت شیخ عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں کہ ان کو تمام علوم عقلیہ ونقلیہ پر عبور تھا۔

والحق دردہلی درزمان او ہیچ کس بدانش او نبود۔	دہلی میں ان کے جیسا کوئی دوسرا عالم ان کے زمانہ میں نہ تھا۔

ان کی مجلس سے علماء اور مشائخ دونوں نے فیض حاصل کیا، ان سے استفادہ کرنے ولوں میں شیخ عبدالعزیز حسن طاہر اور شیخ رکن الدین بن عبدالقدوس گنگوہی جیسے لوگ ہیں۔ ۹۵۳ھ میں وفات پائی اور مقبرۂ سلطان المشائخ (دہلی) میں مدفون ہوئے۔

(یــــہ) ملا عبداللہ بن شمس الدین انصاری مخدوم الملک: -عہد اکبری کے نامور اہل علم وصاحب جاہ لوگوں میں ہیں، صاحب تذکرہ علمائے ہند نے ان کی تصنیفات میں شرح شمائل النبی کا نام لیا ہے، اور اخبار الاصفیا مصنفہ عبدالصمد بن افضل محمد میں ہے کہ:

حدیث رانزد سید ابراہیم ایرجی استماع نمودہ۔

۹۹۱ھ میں بمقام احمد آباد وفات پائی۔

۲: -حیات شیخ عبدالحق ص ۸۷ میں لکھا ہے کہ:

''شیخ محدث نے ابتدائی زمانہ میں ہی قرآن پاک حفظ کرلیا تھا''۔

یہ صحیح نہیں ہے، شیخ نے فارغ التحصیل ہونے کے بعد درس وتدریس میں منہمک ہونے کے زمانہ میں قرآن پاک حفظ کیا تھا، خود فرماتے ہیں:

وبعد از تحصیل واستفادہ بدرس وافادہ مشغول شد وہمدریں ایام بتوفیق وتائید الٰہی بحفظ قرآن مجید مشرف شدہ (تالیف ص۱۰)	تحصیل علوم کے بعد درس وافادہ میں مشغول ہوا، اور انھیں دنوں میں بتوفیق الٰہی حفظ قرآن مجید سے مشرف ہوا۔

اوراس سے بھی واضح تر ''توصیل المرید الی المراد'' میں فرماتے ہیں:

چوں بعد از فراغ تحصیل بحفظ کتاب مجید توفیق یافت برخے ازاں اوراد از دست رفت و تلاوت قرآن مجید بر طریق نعم البدل بجائے آں نشست (ص۲)	جب فارغ التحصیل ہونے کے بعد قرآن مجید یاد کرنے کی توفیق پائی تو کچھ وظیفے چھوٹ گئے اور ان کی جگہ قرآن پاک کی تلاوت نعم البدل بن گئی۔

۳:- شیخ عبدالوہاب، استاذ و مربی حضرت شیخ کا سن وفات لکھنا شاید مصنف بھول گئے، شیخ عبدالوہاب متقی کی وفات ۱۰۰۱ھ میں ہوئی ہے[1]۔

۴:- ص ۱۵۱ میں حضرت شیخ عبدالحق کے لوح مزار کی جو عبارت نقل کی ہے، اس میں معلوم نہیں کس طرح شیخ کا سال وفات ۱۰۲۱ھ لکھا گیا، اسی طرح تاریخ رحلت **فخر عالم** اور اس کے نیچے دوبارہ ۱۰۲۱ھ لکھا ہوا ہے، حالانکہ مصنف خود ہی باب کی ابتدائی سطر میں ۱۰۵۲ھ سال وفات تحریر فرما چکے ہیں اور یہی صحیح ہے۔

فخر عالم تاریخ رحلت غلط ہے، **فخر العالم** صحیح ہے۔

۵:- ص ۲۵۱ میں صاحب گلزار ابرار کی نسبت لکھا ہے کہ ''وہ سید محمد غوث گوالیاری سے بیعت تھے'' مگر یہ صحیح نہیں ہے، شیخ محمد غوث کی وفات ۹۶۷ھ میں ہوئی ہے جیسا کہ شیخ عبدالحق محدث نے اخبار الاخیار ص ۲۴۵ میں لکھا ہے اور اس وقت مصنف گلزار ابرار کی عمر کل چار برس کی تھی، پھر وہ ان سے بیعت کیوں کر ہو سکتے ہیں، خلیق صاحب نے خود ہی مصنف گلزار کا سال ولادت ۹۶۳ھ تحریر فرمایا ہے۔

تصانیف شیخ

اس عنوان کے ماتحت فاضل مصنف نے شیخ کی تصنیفات پر سیر حاصل بحث کی ہے، میں اس عنوان کے ماتحت شیخ کی دو تصنیفوں کی نسبت کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ

(۱) حدائق وتذکرہ

دونوں ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہیں، اور فاضل مصنف کی نگاہ سے نہیں گذری ہیں، اس لیے ان کی نسبت وہ کچھ زیادہ تفصیل سے نہ لکھ سکے۔

۱:- **إجازة الحديث في القديم والحديث**: اس رسالہ کا ذکر مصنف حیات شیخ عبدالحق نے ''ذاتی حالات'' کے عنوان کے ماتحت کیا ہے، اس کے قلمی نسخے لکھنؤ میں موجود ہیں، مگر سرورق پر بجائے مذکورہ بالا نام کے **ثبت الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي** لکھا ہوا ہے، اور ندوہ کے نسخے میں **أسانيد الشيخ عبد الحق** لکھا ہوا ہے، یہ چند ورق کا ایک رسالہ ہے، مختصراً اس کا موضوعِ بحث اساتذۂ شیخ کے ضمن میں بتایا جا چکا ہے، شیخ نے اس رسالہ میں اپنے شیوخ کے اجازت ناموں کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

أوصاني سيدي عبد الوهاب المتقي بأنه ينبغي للمحدث أن يختار لنفسه من الأسانيد التي حصلتُ له من المشايخ سنداً واحداً يحفظه ليتَّصِلَ به إلى سيد المرسلين ﷺ ويعودَ بركتُه إلى حاله في الدنيا والدين.	مجھے سیدی عبدالوہاب نے وصیت کی کہ محدث کو چاہئے کہ جو سندیں مشائخ سے حاصل ہوئی ہیں ان میں سے ایک سند منتخب کرکے یاد کرلے تاکہ اس سند کے واسطہ سے آنحضرت ﷺ سے اتصال پیدا کرے اور دین ودنیا میں اس کی برکت شامل حال ہو۔
فاخترتُ بوصية الشيخ سنداً من طريق البخاري وآخرَ من الإمام مسلم، واكتفيتُ بهما، ففيهما البركة. قال العبد الضعيف عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي: حدثنا الشيخ الولي المقتدى عبد الوهاب الحنفي قال: حدثنا	شیخ کی اس وصیت کی بنا پر میں نے ایک سند بطریق امام بخاری اور دوسری بطریق امام مسلم منتخب کرلی کہ ان میں برکت ہے (اس کے بعد شیخ نے وہ دونوں سندیں ذکر کی ہیں)

شيخنا علي بن حسام الدين المتقي قال: حدثنا أبو الحسن البَكري قال: حدثنا الزين زكريا الأنصاري قال: حدثنا شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ح وحدثنا الشيخ عبد الوهاب المتقي قال: حدثنا المسنِد علي بن أحمد الخباني الأزهري الشافعي قال: حدثنا شيخ الإسلام جلال الدين السيوطي الخ.

شیخ عبدالوہاب کی یہ وصیت اہل علم کے لیے ایک زریں نصیحت ہے، اس خیال سے میں نے اس رسالہ سے یہ ٹکڑا نقل کر دیا۔

۲:- **فتح المنان في تائيد مذهب النعمان:** یہ حضرت شیخ کی ایک ضخیم کتاب ہے، اس کا ایک قلمی نسخہ اس وقت میرے پیش نظر ہے، اس کے مقدمہ سے چند اقتباسات ہدیہ ناظرین کرتا ہوں، ان سے کتاب کی نوعیت، اس کا موضوع بحث اور سبب تالیف روشنی میں آجائے گا، فرماتے ہیں:

وقد وقع في ذهن بعض القاصرين عن درك الحق وتوهَّموا أنَّ مذهبَ الإمام الشافعي موافق للأحاديث وبناؤه عليها أغلب وأظهر وسلوك الاتباع فيه أكثر وأوفر، وبناء مذهب أبي حنيفة على الرأي والاجتهاد مخالفاً للأحاديث بالاستقلال والاستبداد وليس الأمر كذلك.

بعض کوتاہ فہموں کے ذہن میں یہ بات پڑ گئی ہے کہ امام شافعی کا مذہب احادیث کے مطابق ہے اور اس کی بناء احادیث پر اغلب اور اتباع اس میں زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کی بنیاد رائے اور قیاس پر ہے اور وہ حدیث کے مستقلاً خلاف ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے۔

اس کے بعد شیخ نے مذہبِ حنفی کے باب میں چند بنیادی باتیں ذکر کی ہیں، اور اصولی طور پر اس کا موافق احادیث ہونا ثابت کر کے لکھا ہے کہ میں جب مکہ معظّمہ میں حضرت شیخ عبدالوہاب متقی کی خدمت میں مشکوٰۃ پڑھ رہا تھا تو میں بھی اس خلجان میں پڑ گیا تھا، لیکن حضرت شیخ کی شافی تقریر سے میرا خلجان دور ہوگیا، اس کے بعد جب شیخ مجھے میرے وطن رخصت کرنے لگے تو میں نے درخواست کی کہ کچھ دن اور مجھے اپنی خدمت میں رہنے کی اجازت دیجئے تا کہ مذاہبِ اربعہ خصوصاً مذہب حنفی وشافعی کی کما حقہ تحقیق اور چھان بین کرلوں، تو شیخ نے فرمایا کہ ان شاء اللہ یہ تم کو وہیں - ہندوستان میں - حاصل ہوجائے گا، چنانچہ آپ کے ارشاد کی برکت سے مشکوٰۃ کی شرح کے دوران میں بہت کچھ حاصل ہوگیا، لیکن بہ تمام وکمال اس امر کے حصول کا ابھی انتظار باقی تھا۔

فحان طلوع صبح السعادة وحصل الأمر على الإرادة، فصرتُ ما كنت قاصراً عاجزاً واجداً فائزاً، فشرعتُ فيه مستعيناً بالملِك العلام راجياً بتوفيقه الإكمالَ والإتمامَ، فجاء على وجه يحصل به المقصود.

پس صبح سعادت کے طلوع کا وقت آ گیا اور حسب خواہش وہ بات حاصل ہوگئی، اور میں عجز وقصور کے بعد کامیاب وفائز المرام ہوگیا تو میں نے خدا کی مدد سے اس کتاب کو لکھنا شروع کیا، میں خدا کی توفیق سے اس کی تکمیل کا امید وار تھا چنانچہ وہ ایسے طریقہ پر پوری ہوگئی کہ مقصود حاصل ہو۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

ثم إنه قد اتفق تأليف هذا الكتاب على طريقتين: أحدهما أني اقتفيتُ أثر صاحب المشكوة في سرد الأبواب والفصول، وأوردتُ من غيرها الأحاديثَ من سائر الأصول

اس کتاب کی تالیف دو ڈھنگ سے ہوئی، کچھ دور تک یہ ہوا کہ مشکوٰۃ سے ابواب وفصول کے عنوان لے کر ان کے ماتحت دوسری کتابوں سے حدیثیں درج کیں، اور ہر فصل میں (تنبیہ کا عنوان قائم کر

ونَّبهتُ في كل فصل على مواضع الاختلافات على ما شرطتُ من ذكر الاستدلالات والمتمسَّكات فتم على هذا النمط إلى كتاب الجنائز آخر كتاب الصلوة ومن ههنا إلى كتاب البيوع أخذتُ المسائلَ الاختلافيةَ من الكتب الفقهية ونقلت دلائلَها ومباحثَها المذكورةَ ثمه، فتَمَّ القسم الأول على نمط كتب الحديث والثاني مثل كتب الفقه.

کے) اختلافی مسائل اور ہر فریق کے دلائل پر متنبہ کیا، آخر کتاب الصلوٰۃ تک تو یوں لکھا، اس کے بعد کتاب البیوع تک یہ کیا کہ فقہی کتابوں سے صرف اختلافی مسائل لے کر درج کیے اور جو دلائل وہاں مذکور تھے ان کو لکھ دیا۔ حاصل یہ کہ پہلی قسم کی تالیف کتب حدیث کے طرز پر ہوئی، اور دوسری قسم کی فقہ کے طرز پر۔

اخیر میں شیخ نے مآخذ کی حسب ذیل فہرست دی ہے۔

۱:- **جامع الأصول**: مصنفہ علامہ مجد الدین ابن الاثیر، اور اس کتاب کی توصیف میں یہ الفاظ لکھے ہیں: **الكتاب الجليل العظيم الخطير.**

۲:- **كتاب الجامع الكبير**: مولفہ شیخ امام علی متقی قدس سرہ (یعنی کنز العمال)

۳:- موطا امام محمد۔

۴:- کتاب الدارمی۔

۵:- مشکوٰۃ کی فصل رابع جس کا اضافہ بعض علمائے ثقات نے کیا ہے۔

۶:- کتاب الحاوی اور اس کی شرح (فقہ شافعیہ میں)

۷:- رسالہ ابن ابی زید (فقہ مالکیہ)

۸:- کتاب الخرقی اور اس کی شرح (فقہ حنابلہ میں)

میرے پیش نظر جو نسخہ ہے وہ آخر کتاب الحج تک ہے، اس میں مندرجہ ذیل بڑے بڑے عنوانات ہیں:

كتاب الإيمان والإسلام، كتاب العلم، كتاب الطهارة، كتاب الصلوة، كتاب الزكوة، كتاب الصوم، كتاب الحج.

کتاب الصلوٰۃ تک ہر عنوان کے ماتحت متعدد ابواب اور اکثر ابواب میں متعدد فصول ہیں۔

اس کتاب میں جا بجا حضرت شیخ اپنے مشائخ حدیث کے اقوال بھی نقل کرتے ہیں، مثلاً "مسح راس" کی بحث میں لکھتے ہیں:

وسمعتُ شيخي علي بن جار الله مفتيَ بلَدِ الله الحرام ينقُلُ من بعض مشايخه أنه قال: الإنصاف في مسئلة المسح على يد مالك.

میں نے اپنے شیخ علی بن جار اللہ مفتی مکہ سے سنا، وہ اپنے بعض مشائخ سے نقل کرتے تھے کہ مسح کے مسئلہ میں انصاف امام مالک کے ہاتھ پر ہے۔

اس کے بعد کی عبارت کا صحیح مفہوم نسخہ کے سقم کی وجہ سے سمجھ میں نہیں آتا، اور مثلاً امامت اعمیٰ کی بحث میں لکھتے ہیں:

وذكر في بعض الكتب أنه إن كان مقتدَى القوم وعالماً وقارئاً لا يكره وقد كان شيخنا الأجل الأكرم عبد الوهاب المتقي يؤمّ أصحابه مع عَمَاه، وقد كان في نفسي منه شيءٌ ولم أستطع السؤال عنه .... مع علمي أنه لا يترك السنة ولا يداوم عليه حتى وجدت في كتاب الأشباه والنظائر الرواية.

بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ نابینا اگر قوم کا مقتدا اور عالم وقاری ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے اور ہمارے شیخ اجل عبدالوہاب متقی اپنی نابینائی کے باوجود امامت کرتے تھے میرے دل میں ابتداءً کچھ کھٹک تھی اور ہیبت کی وجہ سے سوال نہیں کر سکتا تھا مگر جانتا تھا کہ وہ ترک سنت پر مداومت نہیں کر سکتے تا آنکہ اشباہ ونظائر میں مجھے روایت مل گئی۔

اور رفع سبابہ کے مسئلہ میں لکھتے ہیں:

وبعضهم يقولون: تركناه لأنه من شعار الرفضة، سمعتُ الشيخ رحمة الله عليه يقول نقلاً عن شيخه: هذا كلام سخيف، لأنه لمَّا ثبَت أنه سُنَّة صحيحةٌ فما لهم يتركونه لمثل هذا؟.................. وكثير من السنن يفعله الرفضة ولا يترك مع ان كونه شعار الرفضة ممنوع وقد يفعله علماء السنة.

بعض کہتے ہیں ہم نے اس کو اس لئے چھوڑ دیا کہ وہ رافضیوں کا شعار ہے میں نے اپنے شیخ رحمۃ اللہ علیہ سے سنا وہ اپنے شیخ (علی متقی) سے نقل فرماتے تھے کہ یہ بھدّا کلام ہے، جب اس کا سنت صحیحہ ہونا ثابت ہے تو اس قسم کی باتوں سے اس کو کیوں چھوڑتے ہیں .... بہت سی سنتیں رافضی کرتے ہیں مگر ان کو چھوڑا نہیں جاتا پھر رافضیوں کا شعار ہونا بھی تسلیم نہیں ہے جب کہ اس کو علمائے سنت کرتے آئے ہیں۔

اس کے کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں کہ شیخ امام علی متقی نے اس مسئلہ میں ایک رسالہ لکھا ہے، جس میں حنفیہ کی بعض روایات کراہیت کی اور اکثر سنیت کی نقل کر کے صحیح وصریح احادیث کی روشنی میں سنیت کی تائید کی ہے۔

نسخۂ پیش نظر جیسا کہ میں نے اوپر بھی لکھا ہے آخر کتاب الحج تک ہے، اور شیخ نے مقدمہ میں کتاب البیوع تک لکھنا بیان کیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ناقص ہے، کسی کامل نسخہ کا مجھے پتہ نہیں ہے، حیدرآباد کا نسخہ بھی ناقص ہی ہے۔

میرے سامنے جو نسخہ ہے، وہ ہمارے دیار کے مشہور جید عالم مولانا محمد طاہر رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، جو مولانا سخاوت علی جون پوری کے شاگرد رشید، اور مولانا کرامت علی جون پوری کے خلیفۂ طریقت تھے، اور شیخ المشائخ حضرت شاہ محمد اسحٰق دہلوی سے بھی ان کو علم حدیث میں اجازت حاصل تھی، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دست

مبارک کا لکھا ہوا اجازت نامہ جو آپ نے مولانا طاہر کو مرحمت فرمایا تھا، میں نے اس کی زیارت کی ہے، اور اس کی نقل میں نے ''معارف'' ماہ دسمبر ۱۹۳۷ء میں شائع بھی کرادی ہے، مولانا محمد طاہر کی وفات ۱۲۹۶ھ میں ہوئی، اور اس نسخہ کا سال کتابت ۱۲۶۱ھ ہے۔

تالیفات شیخ کے فیوض وبرکات کی نسبت میں کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتا، صرف نواب صدیق حسن خاں مرحوم کی شہادت پیش کر دینا چاہتا ہوں کہ باہمی اختلاف مسلک کے پیشِ نظر یہ بڑی وزنی شہادت ہے، نواب صاحب لکھتے ہیں:

''محرر سطور را ہر چہ از فوائد ظاہر و باطن گمان کنند اکثر آں علوم ومعارف در بدایت حال بطفیل مطالعۂ تالیفات حضرت شیخ، وتصنیفات حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی واولاد ایشاں حاصل گشتہ''[1]۔

[راقم سطور کے بارے میں جن ظاہری وباطنی فوائد کا لوگ گمان کرتے ہیں، ان میں سے بیشتر علوم ومعارف حضرت شیخ کی تالیفات، اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کی اولاد کی تصنیفات سے حاصل ہوئے ہیں]

حضرت محدث کا طرز نگارش

اس عنوان کے ماتحت بھی خلیق صاحب نے جو کچھ لکھا ہے، بہت خوب لکھا ہے، لیکن نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے شیخ کی بلاغت تحریر وحسن ادا وتعبیر کا جن لفظوں میں والہانہ اعتراف کیا ہے، وہ کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے، یہ بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ نواب صاحب کا یہ اعتراف کشود خاطر وفتح باب اور ابن تیمیہ وابن قیم اور ابن حجر وقاضی شوکانی کے مولَّفات پر پورا عبور حاصل ہونے کے بعد ہے، فرماتے ہیں:

وہنوز شورش درونۂ او (یعنی نواب صاحب) بالفاظ وعبارات شیخ دہلوی

---

(۱) تقصار: ۱۸۵

وحسن اداواشارات وے،ہم چناں ست کہ بود **أفاض الله علينا من بركاته**(۱).

[اورابھی تک ان کی (نواب صاحب کی) قلبی بے چینی شیخ کی عبارات والفاظ،حسن ادا،اورتعبیرات سے ویسے ہی ہے جیسی تھی]

اورایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:

وحق این ست کہ شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ تعالیٰ درترجمہ عربی بفارسی یکے از افراداین امت است،مثل اودریں کاروبار خصوصاً دریں روزگار احدے معلوم نیست **والله يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَّشَاءُ.**

[اورصحیح بات یہ ہے کہ شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ عربی کوفارسی زبان کے اندر منتقل کرنے میں اس امت کی منفرد شخصیتوں میں سے ایک ہیں جن کی نظیر اس باب میں خصوصاًاس زمانہ میں میرے علم کے مطابق کوئی نہیں ہے]

معاصرین شیخ محدث

میں اس عنوان کے ماتحت اس وقت صرف ایک بزرگ نام کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں،اس لیے کہ حیات شیخ عبدالحق میں ان کا اورشیخ سے ان کی ملاقات وگفتگو کا ذکر آچکا ہے،مگران کا تعارف نہیں کرایا گیاہے،ان بزرگ سے میری مراد حضرت میاں میرلاہوری ہیں۔

حضرت میاں میرکا اصل نام شیخ میرمحمد اوروطن اصلی سندھ میں شہرسیوستان-جس کو سہوان اورسیوان بھی کہتے ہیں-تھا،قاضی شایذنہ کے خلف ارشد تھے،فضیلت ظاہری کے ساتھ باطنی کمالات میں یکتائے روزگار تھے،۹۵۷ھ میں سوستان میں پیدا ہوئے،ساٹھ سال سے زیادہ لاہور میں اقامت کی،سلسلۂ قادریہ میں سید خضر قادری کے مرید وخلیفۂ

(۱)تقصار:۱۸۵

برحق تھے،شاہزادہ داراشکوہ ان کا مرید تھا،اس نے ان کے حالات وکمالات کے باب میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے،اٹھاسی سال عمر پائی،اور۱۰۴۵ھ میں رحلت فرمائی،مزارموضع ہاشم پور میں ہے۔

میرعلی شیرقانع تحفۃ الکرام میں لکھتے ہیں:

شیخ میرمحمد المشہور بمیاں میر پیشوائے اولیائے جہاں وقطب زمان بودہ، درفضیلت ظاہری کسے باوے برنیامدہ(۱)۔

[شیخ میرمحمد جومیاں میر سے مشہور ہیں،اولیائے جہاں کے مقتدااورزمانہ کے قطب تھے،ظاہری فضیلت میں ان کا کوئی مقابل پیدا نہیں ہوا]

اس کے بعدوہی حالات لکھے ہیں جواوپرآپ پڑھ چکے ہیں۔

وهذا آخر ما أردنا إيراده الآن ولله الحمد في الآخرة والأولى وعليه التكلان.

☆......☆......☆

(۱)تحفۃ الکرام:۱۳۸

ہندوستان میں علم حدیث اور قاضی اطہر

''ہندوستان میں علم حدیث'' ایک عنوان ہے، جس پر ہندوستان کے کئی عالموں نے تحقیقی مقالات لکھے ہیں، سب سے آخر میں قاضی اطہر صاحب مبارک پوری نے خامہ فرسائی کی ہے، مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ انھوں نے اس عنوان کا مفہوم سمجھنے سے پہلے مضمون لکھنا شروع کر دیا ہے۔ ہر پڑھا لکھا آدمی جانتا ہے کہ اس مضمون کا مطلب ہے: ہندوستان میں علم حدیث کا درس، یا اس علم میں تصنیف وتالیف، یا اس علم کی کتابوں کی اشاعت، وغیرہ۔ کسی خطیب کا خطبہ میں کسی حدیث کو پڑھ دینا، یا دوران گفتگو میں کسی حدیث کو ذکر کر دینا، یا کسی ہندوستانی قیدی کا عرب پہنچ کر مسلمان ہو جانا اور اس کی نسل سے کسی محدث کا پیدا ہونا، یا ہندوستان سے کسی کا عرب جا کر حدیث حاصل کرنا اور وہیں اس کی روایت کرنا، اس عنوان کے مفہوم میں ہرگز داخل نہیں ہے۔

قاضی صاحب نے ان دونوں باتوں میں فرق کیے بغیر خامہ فرسائی شروع کر دی ہے۔

قاضی صاحب کے مضمون میں اس سے بڑی قابل اعتراض بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے تاریخ دانی کے بجائے تاریخ سازی سے کام لیا ہے، بہت سی باتیں ایسی لکھ دی ہیں، جن کا تاریخ میں کہیں وجود نہیں ہے، اور بہت سے مقامات پر تاریخوں کے حوالے دیے ہیں، مگر یہ حوالے غلط فہمی یا مغالطہ پر مبنی ہیں۔

مثلاً قاضی صاحب فرماتے ہیں:

''جب دوسری صدی میں احادیث کے مجموعے اور صحیفے مدوّن ہوئے اور ان کی روایت کا سلسلہ شروع ہوا، تو ہندوستان کی فضا بھی أخبرنا اور حدثنا کے

ترانوں سے گونج اٹھی''۔[۱]

قاضی صاحب کے اس ارشاد کا کوئی ثبوت نہیں ہے، کیا قاضی صاحب کوئی ایک حوالہ بھی اس کے لیے دے سکتے ہیں کہ دوسری صدی میں فلاں مجموعہ کی روایت ہندوستان میں کی گئی؟ اور فلاں مقام میں أخبرنا وحدثنا کا ترانہ بلند ہوا؟

اس کے بعد کی سطروں میں بھی جو دعویٰ قاضی صاحب نے دیبل کے باب میں کیا ہے، وہ بالکل بے بنیاد ہے۔

دیبل کے محدثین میں جو سب سے پہلا نام قاضی صاحب کو ملا ہے، ان سے ہندوستان میں کسی ایک حدیث کی بھی روایت ثابت نہیں ہے، انھوں نے بصرہ یا بغداد میں أخبرنا کا ترانہ بلند کیا ہوگا؛ لیکن اس سے ''ہندوستان میں علم حدیث'' کا کیا تعلق ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ قاضی صاحب نے ''شیخ کبیر'' کا ترجمہ ''ایک بڑے عالم'' کیا ہے، حالانکہ سیاق وسباق کے لحاظ سے اس کا ترجمہ ''ایک بہت بڈھا'' ہونا چاہئے۔

قاضی صاحب نے خود ہی نقل کیا ہے کہ انھوں نے بصرہ میں سکونت اختیار کر لی تھی، اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ سخت کمزور اور نا قابل اعتبار بڈھا تھا، اعمش سے سخت ضعیف روایتیں بیان کرتا تھا، جس کی کوئی تائید نہیں کرتا تھا (العقد الثمین)۔ مگر معارف کے مضمون میں قاضی صاحب نے اس ''شیخ کبیر'' کے یہ سارے کمالات چھپا ڈالے ہیں، تاریخوں میں ان کے دیبلی ہونے کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے، اور اس کے بعد جو قاضی صاحب نے لکھا ہے، اس میں تو کمال ہی کر دیا ہے، فرماتے ہیں:

''اسی زمانہ میں سندھ میں ایک محدث قیس بن بسر بن سندی تھے، جن سے محمد بن عزاز بن اوس (جُبَیْل) نے روایت کی ہے''

اور اس کے ثبوت میں اکمال کی ایک عبارت نقل کی (معارف: ص ۸۶)۔

---

(۱) معارف: فروری ۷۳ء

کسی تاریخ سے اس کا قطعاً کوئی ثبوت نہیں کہ یہ محدث سندھ میں تھے، نہ یہ ثبوت ہے کہ وہ سندھ کے تھے، قاضی صاحب [نے] ان کے دادا کا نام ''سندی'' دیکھ کر یہ تاریخ بنا ڈالی کہ وہ سندھ میں تھے، حالانکہ ''سندی'' نام ہے، نسبت نہیں ہے۔

قاضی صاحب نے ''عقد ثمین'' میں خود ہی لکھا ہے کہ ایک صحابی کی اولاد اور عربی النسل ''نصری'' ہیں۔

اور اس سے بھی بڑا کمال یہ ہے کہ قاضی صاحب نے ''اِکمال'' کی عبارت میں (بجبیل) کو جبیل بنا ڈالا، یعنی بائے جارہ کو حذف کر دیا، پھر جبیل کو ایک آدمی کا نام یا لقب قرار دیا، اور اس کو قیس کا شاگرد قرار دے کر قیس کا دوسری صدی کا ربع اول متعین کیا۔

مگر اس ساری تحقیق کی بنیاد ایک غلط مفروضہ پر قائم ہے، اور وہ یہ کہ ''اکمال'' کی عبارت میں بجبیل ہے، اور جبیل ساحل شام کا ایک شہر ہے، قیس کا شاگرد ابوبکر بن شاذان ہے، جس نے قیس سے جبیل میں حدیث سنی ہے، اور قیس دوسری صدی میں نہیں، بلکہ تیسری کے اواخر میں تھے، اس لیے کہ وہ طبرانی کے ہم عصر ہیں، طبرانی اور قیس دونوں نے محمد بن یاسر سے حدیث سنی ہے، اور طبرانی کا زمانہ ۲۶۰ھ سے ۳۶۰ھ تک ہے۔

قاضی صاحب نے معارف میں یہ جو لکھ دیا ہے کہ قیس نے ہشام بن عمار سے روایت کی ہے، تو یہ بھی غلط ہے، انھوں نے ''عقد ثمین'' میں خود ہی لکھا ہے کہ قیس نے محمد بن یاسر سے اور انھوں نے ہشام بن عمار سے روایت کی ہے۔

اوپر کے بیان سے واضح ہو گیا کہ قیس نہ تو سندی تھے، نہ سندھ میں انھوں نے حدیث کی روایت کی ہے، بلکہ جبیل (شام) [میں] روایت کی ہے۔

اسی طرح قاضی صاحب نے سندی بن شماس کی نسبت بالکل بلا ثبوت لکھ دیا کہ:

''جنھوں نے سندھ سے بصرہ جا کر...... روایت کی''۔

یہ سندی تھے ہی نہیں، ان کا نام سندی تھا۔ ابن الاثیر نے حوالہ سے لکھا ہے کہ سندی نام بھی ہوتا تھا (**وفي الأسماء ما يُشبه هذه النسبة كالسندي بن شاهك**

صاحب الحرس وغيره)۔

یہی وجہ ہے کہ کسی نے بھی ان سندی کو باب الانساب میں نہیں، بلکہ اسماء میں ذکر کیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے ان کو ''**ممن يُسمَّى سندياً**'' کے تحت ذکر کیا ہے۔

اسی طرح یزید بن عبداللہ بیسری کی نسبت یہ لکھنا کہ:

''انھوں نے یہاں سے بصرہ جا کر واقدی...... سے روایت کی''

بالکل بے سند بات ہے، ان کی نسبت صرف اتنا تاریخ سے ثابت ہے کہ ''**أصله من السند**'' (ان کی اصل سندھ سے تھی)۔ اب معلوم نہیں ان کے باپ سندھ سے بصرہ گئے، یا ان کے دادا، یا وہ خود۔

یہی حال عبدالرحمٰن بن السندی کا بھی ہے، کہ ان کے باپ کا نام سندی تھا، ان [کے] باشندۂ سندھ ہونے کا کہیں ذکر نہیں ہے، صرف قاضی صاحب کا خیال ہے۔

موسیٰ سیلانی کا تعلق سیلون سے بتانا بھی قاضی صاحب کی تاریخ سازی ہے، تاریخوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے، قاموس میں تصریح ہے کہ سیلان نام کے بہت سے لوگ گزرے ہیں۔ لہذا خواہ مخواہ سیلانی کو شہر کی طرف منسوب بتانا زبردستی ہے۔ یہ نسبت جس طرح شہر کی طرف ہو سکتی ہے، اسی طرح اجداد میں سے کسی کی طرف بھی ہو سکتی ہے اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے۔ عموماً آبا و اجداد میں سے کسی کے نام کی طرف نسبت کرنے کا رواج تھا، ابن الاثیر کی ''لباب'' دیکھیے۔

اس کے بعد قاضی صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ کچھ رواۃ حدیث و محدثین:

''یہاں (ہندوستان) آ کر اپنی محفوظات یا مدونات کو موقع بہ موقع بیان کرتے رہے، اور ان کی ذات سے یہاں روایت حدیث کا سلسلہ جاری ہوا''[۱]۔

مگر اس کے ثبوت میں کوئی ایک چیز بھی قاضی صاحب نے ذکر نہیں کی، بعض لوگوں کے ہندوستان یا اس کی سرحد پر آنے کا ثبوت ضرور پیش کیا ہے، لیکن روایت حدیث کرنے یا

(۱) معارف: ص ۸۸

ان سے سلسلۂ روایت جاری ہونے کا کوئی کمزور سے کمزور ثبوت پیش نہیں کر سکے ہیں۔

مثلاً سنان بن سلمہ کی [نسبت] صرف اتنا بتایا کہ وہ متعدد بار ہندوستان آئے۔اس بیان سے روایت کا ثبوت کس طرح ہوا؟ سنان کو صحابی لکھنا بھی خود اپنی تصریح کے خلاف ہے، ''العقد'' میں قاضی صاحب خود لکھ چکے ہیں کہ ابو زرعہ نے ان کے صحابی ہونے کی صاف صاف نفی کی ہے۔

سنان کے اور جو نام انھوں نے لکھے ہیں کسی ایک کی نسبت یہ ثابت نہیں کیا، کہ انھوں نے ہندوستان میں حدیث روایت کی اور ان سے روایت کا سلسلہ جاری ہوا۔ بعض بعض کی نسبت صرف اتنا کہنے سے کہ ان کی روایت فلاں فلاں کتاب میں موجود ہے، یہ کیسے ثابت ہوگا کہ انھوں نے یہ روایت ہندوستان میں بیان کی۔ قاضی صاحب نے اس سلسلہ میں ۳۰ نام لیے ہیں، لیکن ایک کی نسبت بھی کہیں سے کوئی ثبوت پیش نہیں کیا کہ اس نے ہندوستان میں حدیث کی روایت کی۔

نام گنوانے کے بعد اخیر میں بلا دلیل اور بے سند یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے کہ:

''انھوں نے یہاں ایک خاص مدت تک قیام کیا اور اس دور کے طریقہ کے مطابق دوران قیام میں اپنی روایات بیان کیں''۔

اور اس سے زیادہ جرأت کی بات قاضی صاحب کا یہ فرمانا ہے کہ جس زمانہ میں یہ رواۃ حدیث اور محدثین احادیث وسنن کی تعلیم وتلقین اور روایت میں مصروف تھے الخ۔

میں پوچھتا ہوں کہ یہ کس تاریخ میں ہے کہ ''روایتیں بیان کیں''؟ اگر کسی تاریخ میں نہیں ہے تو یہ نہ کہیے کہ ''بیان کیں''، بلکہ یہ کہیے کہ ''بیان کی ہوں گی''، تاکہ آپ کے بیان کو کوئی تاریخی واقعہ نہ سمجھے، بلکہ اس کو آپ کی قیاس آرائی سمجھے۔

اسی طرح یہ کس تاریخ میں ہے کہ یہ لوگ تعلیم وتلقین وروایت میں مصروف تھے؟ تاریخوں میں تو صرف اتنا ہے کہ یہ لوگ مصروف جہاد تھے، اگر وہ لوگ تعلیم میں مشغول ہوتے، تو جس طرح ان کے جنگی کارناموں کا ذکر ہے، علمی وتعلیمی سرگرمیوں کا ذکر بھی ضرور

ہوتا۔

مثال کے طور پر ابوالیمان معلّٰی بن راشد کو لیجیے، انھوں نے قیقان کی جنگ میں شرکت ضرور کی ہے، لیکن وہاں یا ہندوستان میں کہیں ان کا حدیث سنانا ثابت نہیں ہے، تاریخ خلیفہ سے ان کی جو روایت آپ نے نقل کی ہے وہ انھوں نے خلیفہ کو بصرہ میں سنائی ہے، جیسا کہ قرین قیاس ہے، تو بتائیے کہ اس سے ''ہندوستان میں علم حدیث'' پر کیا روشنی پڑتی ہے؟۔

اس مقام پر قاضی صاحب سے یہ غلطی بھی سرزد ہوئی ہے، کہ انھوں نے ابوالیمان کی دادی کا نام نبیشہ بتایا ہے، حالانکہ نبیشہ ان کی دادی کے استاد تھے۔

قاضی صاحب کی تاریخ سازی کے کچھ اور نمونے ملاحظہ فرمائیے:

قاضی صاحب نے بیلمان کو بالکل بے دلیل بھیلمان کا مُعرَّب قرار دیا ہے، اور بیلمانیوں کو زبردستی ہندوستانی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ تاریخ میں صراحت سے مذکور ہے کہ بیلمانی لوگ ابناء میں سے تھے، یعنی پارسی نسل کے وہ لوگ جو ایران سے یمن آکر آباد ہو گئے تھے (دیکھو تہذیب التہذیب: ۶/۱۵۰)۔

عبدالرحمٰن بیلمانی بالکل غیر معتبر راوی تھا، قاضی صاحب نے اس بات کو بہت ہلکا کر کے لکھا ہے، حالانکہ تہذیب التہذیب میں اس کی نسبت مذکور ہے کہ وہ بالکل کمزور راوی ہے، اس سے حجت نہیں قائم ہوتی، وہ باطل باتیں روایت کرتا ہے، اس کی حدیثیں منکر ہیں۔

اور عبدالرحمٰن کے بیٹے کے باب میں مذکور ہے کہ وہ باپ کے نام سے عجیب عجیب باتیں اپنی طرف سے بنا کر بیان کرتا تھا۔

اب رہا حارث بیلمانی، تو اس نام کے کسی راوی کا وجود ہی نہیں ہے، واقعہ صرف اتنا ہے کہ محمد بن حارث حارثی نے محمد بن عبدالرحمٰن بیلمانی سے روایت کی ہے، مگر کسی نے غلطی سے یہ کہہ دیا کہ محمد بن حارث نے اپنے باپ سے روایت کی۔ قاضی صاحب نے اس غلطی ہی کو سند بنا کر ایک راوی حارث بیلمانی نام کا کھڑا کر دیا، حالانکہ تہذیب ۹/۱۰۴ میں تصریح

ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔

قیقانی خاندان کے باب میں قاضی صاحب کا صرف اتنا بیان صحیح ہے کہ:

''مقسم قیقان کے قیدیوں میں تھے، جو کہ خراسان اور زابلستان کے درمیان واقع ہے''۔

لیکن یہ کہ یہ کوئی علمی خانوادہ تھا، غلط بات ہے؛ ہاں اس خاندان میں صرف ایک شخص اسماعیل- جو مقسم کے پوتے تھے- نامور عالم ومحدث تھے، اسماعیل کے علاوہ ان کے باپ یا دادا کا، یا بیٹے کا ذکر علماء میں نہیں ملتا۔ مقسم کے بیٹے ابراہیم تاجر تھے، جس طرح مقسم کا شمار طبقۂ علما میں نہیں ہے، ابراہیم کا بھی نہیں ہے، ہاں ابراہیم کی بیوی فاضلہ عورت تھیں، مگر وہ قیقانی خاندان سے نہیں تھیں۔ اب رہے اسماعیل کے بیٹے ابراہیم یعنی مقسم کے پڑپوتے، تو ان کا شمار بھی محدثین ورواۃ میں نہیں ہے، انھوں نے اپنے باپ کی نماز جنازہ پڑھائی تو یہ ان کا حق تھا، ولی وہی تھے، اس سے محدث ہونے کا ثبوت بہم نہیں پہنچتا۔ اسماعیل کے بھائی ربعی کو بھی کسی نے محدث نہیں لکھا ہے۔

اس بیان کی روشنی میں آپ ہی فیصلہ کیجئے کہ قاضی صاحب کے اس بیان میں کہ ''مقسم کی نسل سے علماومحدثین پیدا ہوئے''، کتنی صداقت ہے؟

اور اگر کچھ صداقت ہو بھی تو اس کا ''ہندوستان میں علم حدیث'' سے کیا تعلق ہے؟

اسی طرح اگر ابومعشر سندھی کے خاندان میں مدتوں علماومحدثین مدینہ یا عراق میں پیدا ہوتے رہے، تو اس سے ہندوستان میں اس خاندان کی کون سی علمی خدمت ثابت ہوئی؟

علاوہ [ازیں] ابھی تو یہی محل کلام ہے کہ وہ سندھی بھی تھے یا نہیں۔

صاحب البیت أدری بما فیه کے اصول سے تو ان کا یمنی اور حمیری (عرب) ہونا ثابت ہوتا ہے، ان کے ایک پوتے کا بیان ہے کہ ہمارے دادا ابومعشر کا نام پہلے عبد الرحمٰن بن ولید بن ہلال تھا، ان کو کوئی اغواء کر کے مدینہ لے گیا اور (قیدی یا غلام ظاہر کر کے) ان کو بیچ ڈالا، اس کے بعد ان کا نام نجیح پڑ گیا، اور یہ قرار پایا کہ ان کی میراث بنی ہاشم

[کو] ملے گی اور دیت قبیلۂ حمیر کو ادا کرنی ہوگی۔ دوسرے پوتے کا بیان ہے کہ ہمارے دادا اصلاً یمنی تھے، یزید بن مہلب نے یمامہ میں جو ہنگامۂ کارزار گرم کیا تھا، اس میں وہ قید ہوئے (تہذیب: ۱۰/۴۲۱) لیجئے: ع

جڑ کٹ گئی نخل آرزو کی

جنوری کے معارف میں بھی اسی طرح بے ثبوت اور بے جوڑ باتیں قاضی صاحب نے لکھی ہیں، مثلاً ہندوستان آنے والے صحابہ میں ربیع بن زیاد حارثی کا نام لینا، حالانکہ مستند تاریخوں میں ان کا صرف خراسان تک آنا ثابت ہے، اور اگر منہاج الدین کی روایت صحیح مان لی جائے، تو زیادہ سے زیادہ مکران تک ان کا آنا ثابت ہو سکتا ہے، مگر مکران ہند میں نہیں ہے، اور سجستان تو بطریق اولیٰ نہیں ہے، معجم البلدان کا مصنف تصریح کرتا ہے کہ ہند مکران کے مشرق میں ہے۔

اس سلسلہ میں اور جن جن لوگوں کے نام قاضی صاحب نے لکھے ہیں، ان سب کا یہی حال ہے، کوئی بھی ہندوستان نہیں آیا ہے، اور بعض ایسے ہیں جن کا صحابی ہونا محدثین کے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ خود ہی قاضی صاحب نے ''العقد الثمین'' میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

اور بعض ایسے ہیں جن سے کوئی ایک حدیث کہیں بھی روایت کرنا ثابت نہیں، جیسے ربیع بن زیاد حارثی۔ حیرت ہے کہ پھر ان کا نام قاضی صاحب نے علم حدیث کی اشاعت کرنے والوں میں کیوں لیا؟

قاضی صاحب روایت ودرس حدیث اور قضاوافتاء میں بھی فرق نہیں کرتے۔ ہم کو تسلیم ہے کہ دیبل یا منصورہ وغیرہ [میں] فقہ وفرائض کی تعلیم کا چرچا ہوگا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث کی روایت اور درس کا بھی کوئی سلسلہ تھا، اتفاقی طور پر کسی نے کسی سے کوئی حدیث بیان کر دی، تو اِس کا نام علم حدیث کی خدمت نہیں ہے۔

یہ بھی نہایت مستبعد ہے کہ ہندوستان (دیبل یا منصورہ) میں کوئی مجموعۂ حدیث لکھا

گیا ہو اور وہ بالکل بے نام ونشان ہو گیا ہو، آخر دوسری کتابیں ان مقامات میں لکھی گئیں، ان کا ذکر ابن الندیم وغیرہ کرتے ہیں، پھر حدیث کی کتاب کا ذکر کیوں نہیں کرتے؟

قاضی صاحب کی تاریخ تراشی کی ایک مثال ان کا یہ فرمانا بھی ہے کہ ربیع بن زیاد نے سجستان اور سندھ کے علاقہ میں فہرج کو فتح کیا[1]۔

کیونکہ جغرافیہ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فہرج نہ سجستان میں ہے، نہ سندھ میں؛ بلکہ وہ فارس میں اصطخر کے مضافات میں ہے، اس کی تصریح خود اصطخری -جغرافیہ نویس- نے کی ہے (معجم البلدان پڑھیے)۔

آگے فرماتے ہیں:

''اور ڈھائی سال زرنگ میں قیام کیا، اس پوری مدت میں حسن بصری ان کے ساتھ میر منشی اور مفتی کی حیثیت سے رہے، افتاء کی خدمت حضرت جابر بن یزید بھی انجام دیتے تھے۔ اس سے ان مقامات پر احادیث وآثار اور فقہ کی تعلیم واشاعت کا سلسلہ جاری ہوا''[2]۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ یہ ٹھیک ہے، مگر یہ مقامات ہندوستان میں نہیں ہیں، سندھ میں بھی نہیں ہیں، فہرج کو تو میں بتا چکا، اب سنئے کہ زرنگ (زرنج) سجستان کا ایک شہر بلکہ اس کا پایۂ تخت ہے، اس کے مشرق میں قندھار ہے (نقشہ دیکھئے)۔

لہذا اس سے اگر کچھ ثابت ہوگا تو صرف یہ کہ سجستان میں علم کی اشاعت ہوئی، مگر اس کا ''ہندوستان میں علم حدیث'' سے کیا علاقہ؟

مجھے بعض دفعہ قاضی صاحب کی جرأت پر سخت حیرت ہوتی ہے اور میں سوچنے لگتا ہوں کہ وہ ہم لوگوں کو کس کس طرح بے وقوف بناتے ہیں، چنانچہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''یہاں (ہندوستان) کے مسلمان بعض دینی مسائل میں صحابۂ کرام اور علمائے عرب سے رجوع کرتے تھے''۔

---

(۱) معارف: جنوری ۷۳ (۲) ایضاً

اور اس دعوے کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں:

''چنانچہ فاتح مکران عبید اللہ بن معمر تیمی نے فارس کی امارت کے زمانہ میں حضرت عبداللہ ابن عمر سے استفتا کیا''۔

بتائیے دعوی اور دلیل میں کیا مطابقت ہے؟ دعویٰ ہندوستان کے باب میں اور دلیل میں واقعہ بیان ہوتا ہے فارس کا، یہ بے وقوف بنانا نہیں ہے تو کیا ہے، اصابہ میں تصریح ہے کہ: **وهو أمير على خيل في فارس۔**

اب دوسری دلیل ملاحظہ ہو:

''فتح کابل کے موقع پر............حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ نے کھڑے ہو کر فرمایا: **سمعت رسولَ الله ﷺ ينهى عن النهبى.**

دیکھئے! حضرت عبدالرحمٰن فتح کابل کے موقع پر حدیث سنا رہے ہیں، اور ثابت کی جارہی ہے اس سے ہندوستان میں حدیث کی اشاعت!!۔

ایک اور مثال سنئے! فرماتے ہیں:

''اموی دور میں با قاعدہ حلقۂ درس کے علاوہ محدثین اپنے دائرۂ عمل میں اپنی مرویات بیان کیا کرتے تھے اور چلتے پھرتے حدیث کی تعلیم دیا کرتے تھے، یہ طریقہ......سندھ ومکران میں بھی رائج تھا۔ اس کی دو چار مثالیں ملاحظہ ہوں:

عبید اللہ بن ایاد ثقہ محدث ایک مرتبہ کوفہ میں خندق کھودنے کا انتظام ان کے سپرد کیا گیا، وہ مزدوروں کی نگرانی کے ساتھ اپنے مجموعۂ احادیث سے ان کو حدیث کی تعلیم بھی دیتے تھے''[1]۔

قاضی صاحب نے بجا فرمایا، مگر یہ تو کوفہ کا واقعہ ہے، سندھ اور مکران میں اس طریقہ کے رواج کا کیا ثبوت ہے؟

---

(۱) معارف: جنوری ۷۳

قاضی صاحب کو کس طرح باور کرایا جائے کہ تاریخ قیاس سے نہیں بنا کرتی، اس کے لیے ثبوت اور شہادت درکار ہے۔

قاضی صاحب کی علمی تحقیقات کا ہر میدان میں یہی حال ہے۔ ۱۹؍جنوری کے ''صدق'' میں فتاوی عزیزی کامل کے باب میں آپ فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کے وصال کے تقریباً ۴۶ سال بعد ۱۲۸۵ھ میں یہ مجموعہ مرتب ہوا (ص ۷)

اور ۸؍دسمبر ۷۲ء کے ''صدق'' میں رقم طراز ہیں کہ ان کے ذاتی کتب خانہ میں اصل فتاوی عزیزی (ناقص) موجود ہے، جو شاہ صاحب کی حیات میں نقل کیا گیا ہے، جگہ جگہ اس میں سلمہ اللہ تعالی اور سلمہ اللہ العزیز شاہ صاحب کے نام کے ساتھ درج ہے۔

ان دونوں باتوں میں کتنا تضاد ہے! کبھی فرماتے ہیں ۴۶ برس بعد مرتب ہوا، اور کبھی کہتے ہیں زندگی میں نقل ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی زندگی میں ان کا کوئی مجموعۂ فتاوی مرتَّب نہیں ہوا، نہ شاہ صاحب نے کسی کو اپنے فتاوی کی نقل دی، یہ سب خوش اعتقادی وخودستائی کی بنیاد پر منگھڑت باتیں ہیں۔

شیخ عبدالوہاب کو کہیں سے فتاوی کی ناقص نقل ہاتھ آ گئی ہوگی، بعد کے لوگوں نے اس کی ایک داستان بنا ڈالی۔

قاضی صاحب کی یہ بھی خوش فہمی ہی ہے کہ ''سلمہ اللہ العزیز'' سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ مجموعہ زندگی میں نقل ہوا۔ فتاوی کے سوالات وجوابات چاہے مجیب یا مکتوب الیہ کی زندگی میں نقل کیے جائیں، یا وفات کے بعد، بعینہ انھیں الفاظ کے ساتھ نقل ہوتے ہیں، جو الفاظ سائل ومجیب نے لکھے ہیں۔ چنانچہ مطبوعہ فتاوی عزیزی بے شک وشبہہ شاہ صاحب کی وفات کے بعد مرتب ہوا ہے، اس میں بھی دام فیوضاتہ وبرکاتہ وغیرہ موجود ہے۔ ہاں جب ناقل سوال کی پوری عبارت بجنسہ نقل نہیں کرتا، تو وہاں بجائے سلمہ اللہ کے مثلاً قدس سرہ العزیز لکھ دیتا ہے۔ ☆......☆......☆

رجال السند والہند پر ایک نظر

ملک کے نامور انشا پرداز وصحافی قاضی اطہر مبارک پوری کی جس کتاب کے لیے ہم چشم براہ تھے، شکر ہے کہ چند دن ہوئے وہ نہایت آب وتاب سے ٹائپ کے خوش نما حرفوں میں بمبئی سے شائع ہوگئی، یہ کتاب غیر منقسم بلکہ وسیع تر ہندوستان کے اہل کمال پر بہت تلاش اور تتبع سے لکھی گئی ہے، مدتوں سے اہل علم اور ہندوستان کی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے طبقہ میں اس کا چرچا تھا، اشاعت کی خبر پاتے ہی ہم نے اس کا ایک نسخہ حاصل کیا، اور بہت غور وفکر سے اس کا مطالعہ شروع کیا، اس میں شک نہیں کہ قاضی صاحب کی محنت وکاوش قابل داد ہے، اور قاضی صاحب اس لحاظ سے مستحق مبارک باد ہیں کہ جو کام علمی اداروں کے کرنے کا تھا، وہ محض ذاتی دلچسپی وشوق کی بنا پر انھوں نے تنہا انجام دیا۔

لیکن اسی کے ساتھ بہت ادب سے ہم یہ عرض کرنے کی جرأت بھی کریں گے کہ ملک کے کسی محقق اور اہل قلم کو پوری کتاب دکھا کر یا سنا کر شائع کرنا چاہئے تھا، قاضی صاحب یہ کیے ہوتے تو آج اس بیش قیمت کتاب میں جو لفظی اور معنوی خامیاں ہر ہر صفحہ میں نمایاں ہیں، ان سے وہ پاک ہوتی۔

قاضی صاحب اس صاف گوئی پر ہم کو معاف رکھیں، ہماری یہ گذارش از راہ نکتہ چینی نہیں، بلکہ از راہ نصیحت ہے۔

اس نیک مشورہ کے بعد ہم پر واجب ہو جاتا ہے کہ جن خامیوں کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے، ان کی کچھ مثالیں بھی پیش کر دیں، تا کہ قاضی صاحب کو غور کرنے کا موقع مل سکے، اور کوئی صاحب ہماری گذارش کو بے بنیاد قرار دے کر ہم کو نشانۂ ملامت نہ بنائیں۔

لفظی خامیاں

۱-ص۱۴۴میں قاضی صاحب لکھتے ہیں: **کان في دیوانه نحو ألفین شعراً.**
اس میں عربیت کی دوغلطیاں ہیں:

۱......**ألفین شعراً** کے بجائے **ألْفَيْ شعرٍ** ہونا چاہئے، **ألْف** کا ممیّز منصوب نہیں، بلکہ مجرور ہوتا ہے۔

۲......**شعر** کے بجائے **بیت** ہونا چاہئے۔

۲-ص۱۹۷میں لکھتے ہیں: **وأتی الثعالبي من أشعاره في صفحتین.** قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ ثعالبی اس کے اشعار کو دوصفحوں میں لایا ہے (یعنی ذکر کیا ہے)، مگر یہ مطلب اس عبارت سے ادا نہیں ہوتا، **أتی** لازم ہے، اس کے تعدیہ کے لیے **ب** لانا ضروری ہے، تب لانے کا معنی پیدا ہوگا۔

۳-ص۲۷۶میں لکھتے ہیں: **کان جمیع أشعار أبي الصلع السندي مائتین وألف شعراً.** یہاں بھی وہ دوغلطیاں موجود ہیں، جونمبر۱میں تھیں، ان کے سوا ایک تیسری غلطی بھی ہے اور وہ یہ کہ لفظ **ألف** اگر مضاف ہے تو **شعراً** کو مجرور ہونا چاہئے، اور اگر مضاف نہیں ہے تو **ألْفَ** کے بجائے **ألفاً** ہونا چاہئے۔

۴-ص۱۲۴میں لکھتے ہیں: **خمسة عشر ملوکاً.** حالانکہ **ملوکاً** کے بجائے **ملکاً** صحیح ہے، قاضی صاحب نے ص۲۵۳میں بھی اس غلطی کا اعادہ کیا ہے۔

۵-ص۱۲۳میں ہے: **أن یعموا الدعوة.** ''دعوت کو عام کریں'' کے معنی میں یہ لفظ صحیح نہیں ہے۔

۶-**في هذا الاختصاص ببعض الإنسان** (ص۱۲۰) ناقابل فہم ہے، **في اختصاص بعض النفوس بأمر غریب** ہونا چاہئے۔

۷-ص۱۶۸میں ہے: **تولّی علی عرش السند.** یہ ازروئے عربیت بے حد

سقیم عبارت ہے، اسی صفحہ میں دوجگہ الشوال معرب باللام لکھا گیا ہے، نیز اسی صفحہ میں یہ عبارت ہے: **وکان مدة سلطنته علی المنصورة قریباً من ثلاثین سنة.** اس میں **سلطنته** کا صلہ **علی** اور **کان** کی خبر **قریباً** کا مذکر ہونا ازروئے عربیت صحیح نہیں ہے۔

۸-**قبض أولاً علی عرش المنصورة وبعد مدة قلیلة علی جمیع السند** کی ہندیت محتاج بیان نہیں ہے۔

۹-ص۱۲۳میں **قبل سنین أثاروا** کی عربیت بھی بہت کچھ محل کلام ہے۔

۱۰-۲۶۱میں **لم أقف علیه غیر ما ذکرته** بھی ازروئے عربیت صحیح نہیں ہے، **لم أقف منه علی غیر ما ذکرته** ہونا چاہئے؛ اسی طرح **لم أقف علی أحواله غیر ما ذکرته** (ص۲۲۴و۲۶۷و۲۷۷) اور **لم أقف علی أحواله غیر هذا** (ص۱۵۷) وغیرہ کی عربیت بھی بھونڈی ہے۔

۱۱-**من علمها هذه الحیلة منکسر عنقه** (ص۲۴۱) میں بھی بہت کلام ہے۔

۱۲-**أقرب عهداً وموضعاً من النبي** ﷺ (ص۸۶) **من النبي** کے بجائے **بالنبي** ہونا چاہئے۔

لیکن عبارت کی اس تصحیح کے بعد بھی وہ گنجلک اور قاضی صاحب کے مافی الضمیر کے اظہار سے قاصر ہی رہے گی، اس کے لیے صاف عبارت یہ ہے: **بیرطن الهندي أول الهندیین إسلاماً وأقدمهم عهداً بالنبي** ﷺ **فیما نعلم.**

معنوی خامیاں

معنوی خامیوں میں سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا سند سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے، قاضی صاحب نے رجال سند میں شامل کردیا ہے، اور اس غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ سندی کا لفظ دوطرح پر استعمال ہوتا ہے، ایک تو نسبت کے معنی میں

یعنی سندوالا (سندکا باشندہ یا سندی الاصل)؛ دوسرے محض بطریق علمیت یعنی معنی نسبت کا لحاظ کیے بغیر صرف پکارنے کے نام کے طور پر۔ اور یہ اسی لفظ کی خصوصیت نہیں ہے، بعض دوسرے الفاظ بھی مذکورہ بالا دونوں طریقوں سے مستعمل ہوتے ہیں، مثلاً لفظ مکی کہ وہ عموماً نسبت کے معنی میں بولا جاتا ہے، مگر علم کے طور پر بھی مستعمل ہے، جیسے مکی بن ابراہیم۔

اس دوسرے طریقۂ استعمال میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ کسی عربی النسل وعربی الوطن کا نام محض کالے ہونے کی بنا پر حبشی رکھ دیا جائے۔

الحاصل بہت سے لوگ ایسے پائے جاتے ہیں جن کا محض علم سندی ہے، اور وہ صرف نام کے لحاظ سے سندی ہیں، ورنہ سند سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، ابن الاثیر جزری ''لباب'' میں لفظ سندی کے تحت میں پہلے نسبتی معنی اور اس معنی کے لحاظ سے جو سندی تھے ان کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: **وفي الأسماء ما يُشبه هذه النسبةَ وهو السندي ابن شاهک صاحب الحرس وغيره** (۵۷۱/۱) یعنی بعض نام بھی اس نسبت کے مشابہ ہیں اور وہ سندی بن شاہک وغیرہ (کے نام) ہیں۔

اس تصریح کے بعد ضروری ہو جاتا ہے کہ جس آدمی کا سندی یا ابن سندی کے عنوان سے ذکر ملے، اس کی نسبت تحقیق کر لی جائے کہ وہ انتساب کے لحاظ سے سندی ہے، یا محض اس کا یا اس کے باپ دادا میں سے کسی کا نام سندی ہے، اس لیے سندی یا ابن سندی کہا جاتا ہے۔

قاضی صاحب نے ان دونوں باتوں میں فرق نہ کر کے سب کو رجال السند میں داخل کر دیا ہے، جو کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

چنانچہ کتاب کا سب سے پہلا نام احمد بن سندی ہے، یہ بغداد کے رہنے والے تھے، ان کے باپ کا نام سندی تھا، جس کی ایک پہچان یہ ہے کہ سوائے ایک آدھ مقامات کے ہر جگہ سندی بغیر الف ولام کے مذکور ہے، اس کے علاوہ کسی مصنف نے ان کے سندی الاصل ہونے کی تصریح نہیں کی ہے، اور بالکل یہی حال دوسرے نام کا بھی ہے۔ اس لیے

کتاب کے یہ آٹھ صفحات بلاوجہ سیاہ ہوئے۔

ان دونوں ناموں کے علاوہ مندرجہ ذیل ناموں کے متعلق بھی یہ تحقیق ضروری ہے کہ وہ واقعی سند سے نسبت رکھتے تھے، یا ان کا یا ان کے باپ دادا کا محض نام سندی تھا:

احمد بن السندي باغی ص ۵۵، احمد بن القاسم المعروف بابن السندي ص ۵۷، احمد ابن محمد بن الحسین صابونی ص ۵۹، ابراہیم بن علی ص ۶۸، اسلم بن السندي ص ۷۹، اسماعیل ابن السندي ص ۸۰۔

خیر یہ نام تو تحقیق طلب ہیں، لیکن سندی بن شاہک تو حسب تصریح ابن الاثیر قطعاً سندی نہیں ہے، بلکہ اس کا علم سندی تھا؛ مگر قاضی صاحب نے اس کو اور اس کے اقرباء کو ایک سندی خاندان قرار دے کر رجال السند میں شامل کر دیا، دیکھو صفحہ ۷۰ تا صفحہ ۷۶، اور صفحہ ۱۳۹ تا صفحہ ۱۴۳۔

اسی سلسلہ میں قاضی صاحب نے ص ۱۹۴ میں کشاجم شاعر کو بھی اس لیے سندی قرار دیا ہے کہ وہ سندی بن شاہک کی اولاد سے تھا، مگر ہم ثابت کر چکے ہیں کہ سندی بن شاہک اصلاً سندی نہیں تھا، بلکہ لقباً یا علماً سندی تھا، پس کشاجم کا سندی ہونا بھی ثابت نہیں ہوسکتا، اور جرجی زیدان نے جو کشاجم کو **هندي الأصل** لکھ دیا ہے، یہ اس کی غلطی ہے، اس کی کوئی دلیل اس کے پاس نہیں ہے، اس کو بھی سندی بن شاہک کے نام سے دھوکا ہوا ہے اور سندی کو نام کے بجائے نسبت سمجھ لیا ہے۔

اسی طرح سندی بن یحییٰ الحَرَشی کو یہ مانتے ہوئے کہ وہ الحرشی یعنی عرب کے قبیلۂ حَرِیش بن کعب کے طرف منسوب ہے، رجال سند میں ذکر کرنا حیرت انگیز ہے، جب تک کہ اس کی ولادت سند میں ثابت نہ کی جائے۔

اسی طرح سھل بن عبدالرحمٰن رازی کو سندی قرار دینا بڑی زیادتی ہے، اس لیے کہ سندی ان کا لقب تھا، نسبت نہیں تھی، جیسا کہ قاضی صاحب نے ذہبی سے نقل کیا ہے (ص: ۱۴۵) یا نام تھا جیسا کہ ابن ابی حاتم اور ابن حجر نے لکھا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کوئی

مصنف ان کو نسبۃً سندی نہیں لکھتا۔

اسی طرح رجاء بن السندی خراسان کے شہر اسفرائین کے باشندے تھے، ان کے باپ کا نام سندی تھا، اس لیے ابن السندی کہے جاتے تھے، لہذا ان کو اور ان کے پوتے محمد بن محمد بن رجاء اور بیٹے محمد بن رجاء کو رجال سند میں شمار کرنا غلطی ہے، جب تک کہ یہ نہ ثابت ہو کہ یہ لوگ اصلاً سندی تھے۔

اسی طرح سندی بن شماس، اور سندی بن صدقہ، اور سندی بن عبدویہ، اور سندی ابن علی کو رجال سند میں ذکر کرنا محض زبردستی کی بات ہے، جب کہ ابن ابی حاتم اور ابن حجر نے نمبر ۱ و ۳ کا ذکر اس عنوان کے تحت میں کیا ہے کہ: ''جن کا نام سندی تھا ان کا ذکر''، اور نمبر ۴ کی نسبت خود قاضی صاحب نے نقل کیا ہے: **وكان يُسمَّى سندي بن علي** صفحہ ۱۴۶، اور نمبر ۲ کی نسبت بھی خود قاضی صاحب ناقل ہیں کہ ابن الندیم نے ''اسمائے شعرائے کتاب'' کے عنوان کے تحت اس کو ذکر کیا ہے۔

اسی طرح ابان بن محمد کوفی کا ذکر رجال سند میں بالکل بے معنی ہے، اس لیے کہ حسب تصریح قاضی صاحب وہ نسباً قبیلہ جُہینہ یا بَجِیلہ سے ہے (ص ٦٦) اور اس کی سکونت کوفہ یا بغداد میں تھی (ص ٦٦) لہذا وہ کسی حیثیت سے بھی سندی نہیں ہے، سندی صرف اس کا لقب تھا جیسا کہ ابن حجر کے لفظ **يعرف بسندي** سے ظاہر ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ منتہی المقال میں اس کا تذکرہ ان لوگوں کے ضمن میں ہے جن کا نام سندی تھا، جیسا کہ خود قاضی صاحب ناقل ہیں (ص ٦٦)۔

اور جب ابان کا سندی ہونا ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ ثابت ہوا کہ سندی اس کا لقب یا دوسرا نام تھا، تو (ابان کے بیٹے اور بھائی) حسن و علی کا سندی ہونا بھی ثابت نہیں ہوا، لہذا صفحہ ۱۰۴ اور ۱۷۸ میں ان کو رجال سند میں شمار کرنا غلط ہے۔

قاضی صاحب نے ۲۷۰ پر ایک نام ابوجعفر سندی کا دیا ہے، اس میں قاضی صاحب میزان الاعتدال کے غلط نسخہ سے دھوکا کھا گئے ہیں، اصل نام ابوجعفر مسندی ہے، دیکھو لسان

المیزان (ذکر عمرو بن مالک) اور ابوجعفر مسندی امام بخاری کے مشہور شیوخ میں ہیں۔

اسی جگہ قاضی صاحب نے ایک اور غلطی بھی کی ہے، اور وہ یہ کہ انھوں نے **كتاب أبي جعفر** کی مراد ابوجعفر کی کوئی تصنیف سمجھ لی ہے، حالانکہ **كتاب أبي جعفر** سے مراد ابوجعفر کی مسموعات کا مجموعہ ہے، جیسا کہ اصحاب فن پر روشن ہے۔

قاضی صاحب نے صفحہ ۲٦۷ پر ایک نام یحییٰ ابومعشر سندی کا دیا ہے، اس میں انھوں نے کتاب الکنی کے ناقل یا طابع کی غلطی سے دھوکا کھایا ہے، دراصل یحییٰ کے بجائے نجیح ہونا چاہئے، جیسا کہ آگے خود اسی کتاب میں صاف صاف مذکور ہے۔

اب رہا قاضی صاحب کا یہ خیال کہ یحییٰ ابومعشر کو **مولى ابن هاشم** لکھا ہے، اور **نجيح أبو معشر** کو **مولى أم موسى**، اور دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے، تو عرض ہے کہ قاضی صاحب اگر رجال کی دوسری کتابیں ملاحظہ فرما لیتے، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ کتاب الکنی میں **ابن هاشم** کا لفظ بھی غلط چھپا ہے، صحیح **بني هاشم** ہے جیسا کہ تہذیب التہذیب وتقریب وغیرہ میں صاف مصرَّح ہے، اور اس کے بعد مولی ام موسی اور مولی بنی ہاشم میں اس لیے کوئی فرق نہیں کہ ام موسی ہاشمیہ تھیں، اور ابومعشر کی میراث کے مستحق بنو ہاشم ہی قرار دیے گئے تھے، جیسا کہ تہذیب التہذیب میں مصرَّح ہے۔ لہذا اس نام کو حذف ہونا چاہئے، اسی طرح صفحہ ۲۸٦ سے ابومعشر سندی کا نام بھی حذف ہونا چاہئے۔

قاضی صاحب نے محمد بن عبدالرحمٰن بیلمانی کوفی کا ذکر بھی اس کتاب میں کیا ہے، حالانکہ وہ اصلاً یمنی اور ابناء فارس میں تھے، حافظ ابن حجر نے عبدالرحمٰن بیلمانی کے ذکر میں تصریح کی ہے کہ **هو من الأبناء الذين كانوا باليمن** (وہ ابناء میں سے ہیں جو یمن میں تھے) اور ابناء کن لوگوں کو کہتے تھے اس کو ابن الاثیر کی زبانی سنئے:

كل من ولد باليمن من أبناء الفرس الذين وجههم كسرى الخ.

یعنی جن پارسیوں کو کسریٰ نے یمن روانہ کیا تھا، ان کی جو اولاد یمن میں پیدا ہوئی، اس کو ابناء کہتے تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ عبدالرحمٰن بیلمانی نسلاً پارسی تھے، اور ان کا مولد یمن تھا، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حموی نے بیلمان کی نسبت لکھا ہے:

یشبه أن یکون بأرض الیمن. یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بیلمان یمن کی سرزمین میں ہے۔

باقی رہا قاضی صاحب کا یہ فرمانا کہ بلاذری [نے] بیلمان کو ارض سند وھند سے قرار دیا ہے، تو یہ حوالہ ہم کو نہیں مل سکا، مہربانی کر کے قاضی صاحب صفحہ کا نشان بتائیں، فتوح البلدان مطبوعہ مصر میں ایک جگہ بیلمان کا نام آیا ہے، اور فتوح سند کے سلسلہ میں آیا ہے، مگر وہاں بلاذری کی یہ تصریح **من بلاد السند والھند تنتسب إلیه السیوف البیلمانیة** موجود نہیں ہے۔

قاضی صاحب نے عبد بن حمید صاحبِ مسند کو ''کچھ'' کا باشندہ قرار دے کر اس کتاب میں ان کو ذکر کر دیا ہے، حالانکہ یہ بالکل بے دلیل بات ہے، اور قاضی صاحب کا اس باب میں کوئی سلف نہیں ہے۔ قاضی صاحب کا یہ فرمانا کہ ''حموی نے تصریح کی ہے کہ عبد بن حمید ہندوستان والے کس کے باشندے تھے'' بالکل غلط ہے، حموی نے دو شہروں کا نام ''کس'' بتا کر جن میں سے ایک سمرقند کے پاس دوسرا ہندوستان میں ہے، لکھا ہے: (**و من ینتسب إلیها**) جو لوگ کس کی طرف منسوب ہیں ان میں سے عبد بن حمید بھی ہیں، حموی نے اس بات کی قطعاً تصریح نہیں کی ہے کہ عبد کس ''کس'' کی طرف منسوب ہیں، بلکہ اس کے بر خلاف سمعانی، ابن الاثیر، صاحب قاموس، اور شاہ عبدالعزیز کے بیانات سے ان کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ عبد بن حمید جرجان یا سمرقند کے پاس والے ''کس'' کے باشندہ تھے۔

ص ۸۶ میں قاضی صاحب نے ایک نام بیرطن ہندی کا دیا ہے، اور اس کے لیے ''اصابہ'' کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ ''اصابہ'' میں یہ نام اس طرح نہیں ہے، اصابہ میں بیرزطن ہے، اور اس میں بھی طباعت کی غلطی ہے، دراصل زطن میں زائے معجمہ کے بجائے رائے مہملہ چاہیئے، اور ''بیر'' فارسی کے لفظ ''پیر'' کی عربی شکل ہے، اور یہ پیرطن وہی رتن ہندی

ہیں، جن کا ذکر قاضی صاحب نے ص......[1] میں کیا ہے، رتن کو رطن بھی لکھتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے اس کی تصریح کی ہے۔ شیخ محمد حسن شیرازی نے رتن کو پیر رطن کے عنوان سے ذکر کیا تھا، حافظ ابن حجر چونکہ فارسی نہیں جانتے تھے، اس لیے بیرطن کو انھوں نے پورا نام سمجھ کر ان کو رتن کے علاوہ ایک شخص قرار دے دیا، اور رتن سے الگ ان کا ذکر کر دیا؛ مگر قاضی صاحب تو فارسی جانتے ہیں، ان کو تو غور وفکر سے کام لینا چاہیئے تھا۔

ص ۱۷۴ میں علی بن احمد دیبلی کا اور ص ۲۲۴ میں محمد بن عبداللہ دیبلی کا ذکر بھی بہت کچھ محل کلام ہے، اس لیے کہ سبکی نے علی بن احمد کے تذکرہ میں لفظ دیبلی کو لفظوں میں ضبط کر کے بتایا ہے کہ بائے موحدہ پہلے اور یائے تحتانی بعد میں ہے، اور وہیں اپنا خیال انھوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ علی بن احمد ,ابوعبداللہ مقری دبیلی کے پوتے ہیں، اس لیے سبکی کے نزدیک یہ دونوں بجائے دیبلی، دبیلی ہوئے، اور اس کا مؤید یہ ہے کہ ابوعبداللہ کی نسبت شامی بھی ہے، اور دبیل رملۂ شام کا ایک گاؤں ہے۔

مگر قاضی صاحب نے سبکی کی اس تصریح کے باوجود جہاں جہاں سبکی کے کلام میں دبیلی آیا ہے، اس کی اصلاح فرما کر دیبلی بنا ڈالا ہے، اور دلیل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ابن الجوزی کی صفۃ الصفوۃ میں دیبل اور ابن الجزری کی طبقات القراء میں دیبلی چھپا ہوا ہے، حالانکہ قاضی صاحب جانتے ہیں کہ حرفوں کو آگے پیچھے کر کے دبیل کو دیبل بنا دینا بالکل معمولی بات ہے، جو کم سواد کاتب اور جاہل طابع روزمرہ کرتے رہتے ہیں، اور یہ کہ صفۃ الصفوۃ اور طبقات القراء میں اس لفظ کا اس طرح بلا ضبط موجود ہونا سبکی کے ضبط کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔

سہیل بن ذکوان ابوالسندی کا ذکر بھی اس کتاب میں بالکل بے محل ہے، سہیل کے ابوالسندی ہونے سے خود ان کا سندی ہونا کیوں کر ثابت ہوتا ہے، جبکہ ابراہیم ہروی تصریح کرتے ہیں کہ سہیل واسط میں رہتے تھے اور میرا گمان ہے کہ ان کی اصل مکی ہے۔

(۱) اصل میں یہاں بیاض ہے، رتن ہندی کا تذکرہ قاضی صاحب کی کتاب میں صفحہ ۱۲۴ پر ہے (مرتب)۔

فضل اللہ بن محمد بوقانی کا ذکر بھی زبردستی ہی کی بات ہے، جب تذکرۃ الحفاظ کے حاشیہ میں بوقانی پر نوقانی کا نسخہ دیا ہوا ہے، یعنی تذکرہ کے بعض قلمی نسخوں میں بوقانی اور بعض میں نوقانی لکھا ہوا ہے، لہذا جب تک یہ تحقیق نہ ہو جائے کہ صحیح کیا ہے، اس وقت تک اس کو بوقانی مان کر سندی قرار دے دینا بالکل غیر ذمہ دارانہ بات ہے۔ قاضی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ بوقان (سند) کے علاوہ طوس کا ایک شہر نوقان (بالنون فی اولہ) اور سجستان کا ایک محلّہ نوقات (بالنون فی اولہ والتاء فی آخرہ) ہے، اس لیے جس نام کے آخر میں)(لومانی) اس شکل کی نسبت مذکور ہو، وہ بہت غور طلب ہوتی ہے اور جانچنا پڑتا ہے کہ وہ مذکورہ تین مقامات میں سے کس کی طرف نسبت ہے۔

قاضی صاحب نے اسی غیر ذمہ داری سے ص ۲۰۶ میں بھی کام لے کر محمد بن احمد بوقانی اور محمد بن احمد بن منصور بوقانی اور محمد بن اسعد بوقانی کو سندی قرار دے دیا ہے، حالانکہ ان میں سے کسی کے سندی ہونے کی تصریح کسی مورخ نے نہیں کی ہے، قاضی صاحب نے محض بوقانی کا لفظ دیکھ کر ان کو سندی لکھ دیا ہے؛ حالانکہ یہ لفظ تحقیق طلب ہے اور جن کتابوں سے یہ نام انھوں نے لیے ہیں وہ بہت غلط چھپی ہوئی ہیں، ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی صاحب نے کئی ایک ایسے آدمیوں کو بھی اپنی کتاب میں ذکر کر دیا ہے، جن کی کنیت ابوالھندی ہے، حالانکہ قاضی صاحب اگر غور کریں تو یہ سمجھ لینا کچھ مشکل نہیں ہے کہ کسی کا بیٹا ہندوستان آ کر رہ پڑے اور ہندی ہو جائے، تو باپ ابوالھندی تو ضرور ہو جائے گا، مگر ھندی نہ ہوگا۔

ان معروضات پر توجہ دے کر اگر قاضی صاحب اپنی کتاب پر نظر ثانی فرمائیں تو بہت بہتر ہے، تا کہ ناواقف لوگ غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں؛ اور اگر ان کو ان غلطیوں پر اصرار ہو تو ہم بہرحال اپنے فرض سے سبکدوش ہو چکے۔

☆......☆......☆

اربعین نووی اور حدیث اربعین کی تحقیق

احادیث نبویہ کے مجموعوں میں ایک قسم وہ ہے جس کو ''اربعین'' کہتے ہیں، اس لیے کہ ان میں چالیس حدیثیں مذکور ہوتی ہیں۔ اس قسم کا سب سے پہلا مجموعہ بقول ملا کاتب چلپی حضرت عبداللہ بن المبارک المتوفی ۱۸۱ھ نے لکھا، اور ان کے بعد اس قسم کی بے شمار تالیفات عالم وجود میں آئیں۔ ان میں سے کم وبیش ستر اربعینوں کو نام بنام ملا کاتب نے ''کشف الظنون'' میں ذکر کیا ہے۔ اربعینات کی اس فہرست کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ اور حفاظ نے اربعین کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ مثلاً ۱:- محمد بن اسلم طوسی المتوفی ۲۴۲ھ، ۲:- حافظ دارقطنی المتوفی ۳۳۵ھ، ۳:- حافظ ابوبکر آجری المتوفی ۳۶۰ھ ۴:- امام ابوعبداللہ حاکم صاحب مستدرک المتوفی ۴۰۵ھ، ۵:- ابوسعد مالینی المتوفی ۴۱۲ھ، ۶:- حافظ ابونعیم اصبہانی المتوفی ۴۳۰ھ، ۷:- حافظ ابوبکر بیہقی المتوفی ۴۵۸ھ، ۸:- ابوعثمان صابونی المتوفی ۴۴۹ھ، ۹:- حافظ ابن عساکر المتوفی ۵۷۱ھ، ۱۰:- حافظ ابوطاہر سلفی المتوفی ۵۷۶ھ، ۱۱:- حافظ شمس الدین جزری المتوفی ۸۳۳ھ، ۱۲:- حافظ ابن حجر عسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ۔

ان میں سے حافظ ابوطاہر سِلفی کی ''الأربعون البلدانیة'' کی شہرت محدثین میں بہت تھی، جس میں انھوں نے چالیس مختلف شہروں کے چالیس محدثوں کی بیان کی ہوئی چالیس حدیثیں ذکر کی ہیں۔ اس کے علاوہ ابن عساکر کی ''الاربعون الطوال'' کو بھی شہرت حاصل تھی۔

اربعین لکھنے کا یہ طویل سلسلہ اور اس باب میں تالیفات کی یہ کثرت محض اتفاقی بات

نہیں ہے، بلکہ اس کی محرک ایک حدیث نبوی ہے، جو چالیس حدیثوں کے لکھنے یا ان کو امت تک پہنچانے کی ترغیب میں وارد ہوئی اور وہ یہ ہے:

مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أربعينَ حديثاً مَنْ أمرِ دِينِها بَعَثَهُ اللهُ فقيهاً عالِماً.

حدیث اربعین کی تحقیق:

یہ حدیث الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس، حضرت ابوالدرداء، حضرت ابوسعید، حضرت علی، حضرت ابومسعود، حضرت ابوامامہ، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت جابر بن سمرہ اور حضرت ابن عمرو -ﷺ- کی روایات سے مختلف کتب میں منقول ہے۔ اس کے تمام طُرق کو حافظ ابن حجر نے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے، لیکن اس کا کوئی طریق ضُعف اور عِلَّت سے خالی نہیں ہے، اسی لیے ملا کاتب چلپی نے لکھا ہے:

واتفقوا على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه[1]. — محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اگر چہ وہ بہت سے طریقوں سے مروی ہے۔

اور امام بیہقی نے فرمایا:

هو متن مشهور وليس له إسناد صحيح[2]. — اس حدیث کا متن مشہور ہے مگر اس کی کوئی اسناد صحیح نہیں ہے۔

اور امام نووی نے فرمایا:

طرقه كلها ضعيفة وليس بثابت[3].

اور حافظ ابن حجر نے فرمایا:

جمعتُ طُرُقَه في جزءٍ ليس فيها — میں نے اس کے طرق ایک جزء میں جمع

(۱) کشف الظنون: ۱/۶۷

(۲و۳) تذکرۃ الموضوعات: ۲۷

طريق تَسلَم من عِلَّةٍ قادحة[1]. — کر دیے ہیں، مگر اس میں کوئی طریق علت قادحہ سے خالی نہیں ہے۔

با ایں ہمہ یہ حدیث بالکل جعلی اور موضوع نہیں ہے، بلکہ صرف ضعیف الاسناد ہے، اور چونکہ اس کا تعلق کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے سے نہیں ہے، بلکہ ایک ایسے کام کا ذکر اس میں ہے جس کو کیجیے تو ثواب، نہ کیجیے تو گناہ نہیں، اس لیے محدثین کے اس اصول کی بنا پر کہ فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی قبول کی جاسکتی ہے، ائمہ وحفاظ محدثین نے اربعین کے نام سے کتابیں لکھیں۔

اربعین نووی:

اوپر میں بتا چکا ہوں کہ اربعین کے نام سے تقریباً ہر دور میں کتابیں تصنیف ہوئیں اور ان میں سے بعض کو شہرت بھی حاصل ہوئی، لیکن ساتویں صدی ہجری کے بعد سے جو شہرت ومقبولیت امام نووی کی اربعین کو حاصل ہوئی، وہ کسی اور کو حاصل نہ ہوسکی۔

اربعین نووی کی شرحیں:

اس کتاب کی خداداد مقبولیت کی ایک کھلی دلیل یہ ہے کہ علماء اسلام نے اس پر خاص طور سے توجہ دی اور نہایت کثرت سے اس کی شرحیں لکھی گئیں۔ ملا کاتب چلپی نے اس کے شراح میں حسب ذیل ائمہ اور علماء کے نام گنائے ہیں:

۱:- حافظ ابن رجب حنبلی المتوفی ۷۹۵ھ
۲:- نجم الدین طوفی حنبلی المتوفی ۷۱۰ھ
۳:- تاج الدین فاکہی المتوفی ۷۳۱ھ
۴:- جمال الدین سرائی تبریزی المتوفی ۸۰۴ھ
۵:- امام ابوالعباس اشبیلی المتوفی ۶۹۹ھ

(۱) تذکرۃ الموضوعات: ۲۷

۶:- ابوحفص بلبیسی شافعی۔ ان کی شرح کا نام فیض المعین ہے۔

۷:- برہان الدین ابراہیم خجندی حنفی مدنی المتوفی ۸۵۱ھ

۸:- شہاب احمد گازرونی۔ ان کی شرح کا نام ہادی المسترشدین ہے۔

۹:- شیخ زین الدین سریجا ملطی المتوفی ۷۸۸ھ

۱۰:- شیخ ولی الدین۔ ان کی شرح کا نام الجواہر البہیۃ ہے۔

۱۱:- حافظ مسعود بن منصور علوی۔ ان کی شرح کا نام کافی ہے۔

۱۲:- معین بن صفی۔

۱۳:- علامہ مصلح الدین لاری المتوفی ۹۷۹ھ۔ ان کی شرح کی نسبت ملا کاتب چلپی کا خیال ہے کہ اس کے مقابل میں دوسری شرحیں بے جان ہیں۔

۱۴:- شیخ ابن حجر مکی المتوفی ۹۷۴ھ۔ ان کی شرح کا نام الفتح المبین ہے۔

۱۵:- نورالدین ایجی۔ ان کی شرح کا نام سراج الطالبین ومنہاج العابدین ہے۔

۱۶:- ملا علی قاری حنفی المتوفی ۱۰۱۴ھ۔ انھوں نے دو شرحیں لکھی ہیں اور ان کی شرح کی نسبت ملا کاتب چلپی نے لکھا ہے:

أظنه فاق الجميع. میرا خیال ہے کہ ان کی شرح سب سے فائق ہے۔

۱۷:- شیخ سراج الدین ابن الملقن المتوفی ۸۰۴ھ

۱۸:- شیخ علی بن میمون مغربی المتوفی ۹۱۷ھ

اس میں سے ابن حجر کی شرح **الفتح المبین** اور ملا علی قاری کی شرح **المبين المعين لفهم الأربعين** اور حافظ ابن رجب کی شرح **جامع العلوم والحكم** اور **الجواهر البهية** چھپ چکی ہیں۔

مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ دوسرے علماء نے بھی اس کتاب کی شرحیں اور اس پر حواشی لکھے ہیں، مثلاً: علامہ شیخ عبداللہ نبراوی کا حاشیہ مطبوعہ مصر، شیخ ہاشم شرقاوی کی شرح مطبوعہ مصر، **المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية** تالیف: شیخ فشنی

مطبوعہ مصر، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية** تالیف: ابراہیم شبرخیتی المتوفی ۱۱۰۶ھ مطبوعہ مصر، اور حاشیہ شیخ حسن مدابغی مطبوعہ مصر۔ ان شروح وحواشی کے علاوہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس کی تخریج بھی لکھی ہے، جس کا نام ہے: **تخريج الأربعين النووية بالأسانيد العالية**۔

اس مختصر بیان سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس کتاب کو کتنی مقبولیت بخشی ہے، اور جتنی وہ مقبول ہوئی اسی قدر اس سے نفع پہنچا۔ یہ سب اس کے جامع کی نیک نیتی اور خلوص کا نتیجہ ہے۔ حافظ ابن رجب نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ **فاشتهَرَتْ ونفع الله سبحانه وتعالى ببركة نية جامعها.**

انتخاب احادیث میں امام نوویؒ کا نقطۂ نظر:

امام نوویؒ نے انتخاب احادیث میں اپنا نقطۂ نظر خود ہی واضح کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ علمائے متقدمین میں سے کسی نے اصول دین کی چالیس حدیثیں جمع کیں، کسی نے فروع کی، کسی نے ترغیب جہاد کی، کسی نے ابواب زہد کی اور کسی نے آداب وغیرہ کی؛ مگر میں نے ان سب سے اہم بات کو سامنے رکھ کر انتخاب کیا، یعنی ایسی چالیس حدیثیں منتخب کیں جو ان سب پر مشتمل ہوں، اور ہر حدیث بجائے خود قواعد دین میں سے ایک قاعدۂ عظیمہ ہو، اور علماء نے اس کو مدار اسلام یا نصف وثلث اسلام (اسلام کا آدھا یا تہائی) قرار دیا ہو، اور اس کے ساتھ میں نے اس کا التزام بھی کیا ہے کہ وہ حدیثیں صحیح ہوں، بلکہ اکثر صحیح بخاری وصحیح مسلم کی حدیثیں ہوں۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ حافظ ابوعمرو ابن الصلاح نے ایک مجلس املاء منعقد کی اور اس کا نام مجلس احادیث کلیہ رکھا۔ اس میں انھوں نے ایسی حدیثیں املا کیں، جن کو مدار دین کہا جاتا ہے، یا ایسے مختصر جامع کلمات نبوی ﷺ جو ان کے ہم معنی ہوں۔ ان احادیث کی تعداد انتیس تھی۔ امام نووی نے انھیں احادیث کو لے کر اور اسی طرح کی مزید تیرہ حدیثوں کا اضافہ کر کے یہ کتاب تحریر فرمائی۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ:

امام نووی ساتویں صدی ہجری کے ایک بلند پایہ محدث وفقیہ، بلکہ ان فنون کے امام اور نہایت عابد وزاہد بزرگ تھے۔ شیخ تاج الدین سبکی نے ان کو شیخ الاسلام، استاذ المتاخرین کے عنوان سے اور حافظ ذہبی نے امام، حافظ اوحد، شیخ الاسلام، علم الاولیاء کے القاب سے یاد کیا ہے۔ دنیا اور لذائذ دنیا سے بالکل کنارہ کش تھے۔ موٹا پہنتے تھے اور موٹا کھاتے تھے، اور نہایت عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ چھوٹا سا معمولی عمامہ باندھتے تھے۔ لباس بے دھلے سوت کے کپڑے کا ہوتا تھا، اس میں پیوند لگے ہوتے تھے۔ پھل کوئی نہیں کھاتے تھے کہ دمشق کے باغ کثرت سے وقف کے باغ ہیں، اور ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں کہ ان کو تصرف کا حق نہیں، پھر ان باغوں کا معاملہ بھی بصورت مساقات ہوتا ہے، جو مختلف فیہ ہے، اس لیے میرا جی نہیں چاہتا۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے علم بردار تھے۔ قلوب میں ان کی ایسی ہیبت تھی کہ دار العدل میں چند بار ان کا سامنا الملک الظاہر سے ہوا تو وہ کہتا تھا کہ میں ان کو دیکھ کر گھبرا جاتا ہوں۔

حاصل یہ کہ امام نووی اعلیٰ درجہ کے عالم باعمل اور ولی کامل تھے۔ درس علم دین کے ساتھ تصنیف کا مشغلہ بھی برابر جاری تھا۔ ان کی شرح مسلم آج بھی مدرسین وطلبۂ حدیث کے لیے مشعل راہ ہے، اور چونکہ ایک مدت سے مسلم کی کوئی دوسری شرح متداول نہ تھی، اس لیے فن حدیث کا کوئی معلم ومتعلم ایسا نہیں جو امام نووی کا مرہون منت نہ ہو؛ اس کے علاوہ اور بہت سے تصنیفیں ان کی یادگار ہیں، ان میں سے کتاب الاذکار، کتاب الاربعین، تہذیب الاسماء واللغات، کتاب المبہمات اور تقریب زیادہ مشہور ہیں اور سب طبع ہو چکی ہیں۔

٦٣١ھ میں آپ کی ولادت ہوئی اور ٦٧٦ھ میں وفات پائی۔

تاج الدین سبکی نے لکھا ہے کہ میں ان کے فضل وکمال اور علو شان کی تفصیل میں

جانے کی بجائے اپنے والد کے دو شعر لکھ دینا کافی سمجھتا ہوں۔ ان شعروں کا قصہ یہ ہے کہ جب ۱۳۴۲ھ میں دار الحدیث اشرفیہ کے ملحق مکانات میں میرے والد کی سکونت تھی، اور وہ رات کو ایوان دار الحدیث میں تہجد پڑھنے جایا کرتے تھے، تو دار الحدیث کے فرش پر اپنا منہ ملا کرتے تھے اور فرماتے تھے: ؎

وفي دار الحديث لطيف معنى ... إلى بُسُطٍ لها أصبو وآوي

عسى أني أَمَس[1] بحُرِّ وجهي ... مكاناً مسَّه قدمُ النواوي

حاصل ان شعروں کا یہ ہے کہ دار الحدیث اشرفیہ کے فرش میں ایک لطیف بات ہے جس کی وجہ سے مجھے اس سے شیفتگی ہے (میں اس کے فرش پر اپنا منہ اس لیے رگڑتا ہوں) کہ ممکن ہے کبھی میرا منہ اس مقام پر بھی پہنچ جائے جہاں امام نووی کے قدم پڑے ہیں۔

امام نووی ٦٦٥ھ سے ٦٧٦ھ تک دار الحدیث اشرفیہ کے شیخ رہے ہیں۔

اربعین نووی کا ترجمہ:

اربعین نووی کی مذکورہ بالا خصوصیات اور اس کی افادیت ومقبولیت کے پیش نظر اردو میں اس کے مستند ترجمہ کی شدید ضرورت تھی، بالخصوص اس دور پرفتن میں جب کہ مسلمان دین سے بیگانہ اور معلومات مذہبی سے نابلد ہوتے چلے جا رہے ہیں، اور ملحدانہ افکار وخیالات کی اشاعت بہت قوت کے ساتھ ہو رہی ہے۔ وقت کی ضرورت کا شدید تقاضہ ہے کہ صحیح دینی معلومات کی اشاعت بھی اسی زور وقوت کے ساتھ کی جائے، اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ مستند اور نافع کتابوں کے تراجم شائع کیے جائیں، بالخصوص احادیث نبویہ ﷺ کے ایسے مختصر مجموعوں کے تراجم کی اشاعت ازبس مفید ہو سکتی ہے، جن میں دین کی اصولی باتوں اور اخلاق وآداب اسلام کا بیان ہو۔

---

(۱) وفي بعض الكتب "لعلي أن أمس".

مولانا عاشق الٰہی صاحب بلند شہری[1] ہم سب کی طرف سے مبارکباد اور شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اس ضرورت کا بروقت احساس فرمایا اور اربعین نووی کا نہایت صاف ستھرا ترجمہ لکھ کر اس ''فرض کفایہ'' کو انجام دیا۔

مزید خوشی کی بات یہ ہے کہ مولانا نے صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ احادیث کی توضیح وتشریح بھی شرح وبسط کے ساتھ فرمائی ہے، اور جگہ جگہ مناسبِ موقع فوائد کے اضافہ کے ساتھ ساتھ بہت سے غلط خیالات اور غیر دینی رجحانات اور نامشروع اعمال پر مصلحانہ انداز میں کلام فرمایا ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ مولانا کی یہ تصنیف بہت سے لوگوں کے لیے ذریعۂ ہدایت ثابت ہوگی۔ **فجزاه الله تعالى جزاءً مكافياً لسعيه. والله المسئول أن يوفّقنا لما يحبه ويرضاه، وهو حسبنا ونعم الوكيل.**

☆......☆......☆

(١) نومبر ٢٠٠١ء میں مولانا بلند شہری کی وفات ہوئی۔

تصحيح الأغلاط الكتابية

الواقعة في النسخ الطحاوية

امام طحاوی روایت ودرایت دونوں کے مسلَّم امام ہیں، فن روایت میں ان کا شمار حفاظ حدیث میں، اور فقہ میں ان کا شمار مجتہدین میں ہے، اور ان دونوں حیثیتوں سے وہ ان افراد رجال میں سے ہیں جن پر اسلام کی تاریخ کو بجا طور پر فخر ہے۔ امام طحاوی کی تصنیفات تعداد میں پچیس سے زائد ہیں، مگر پانچ کے سوا کل غیر مطبوعہ بلکہ بعض بظاہر ناپید ہیں، مطبوعات میں ایک تو **بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة** جو عقیدۂ طحاوی کے نام سے مشہور ہے، ایک مختصر رسالہ ہے جو مصر وہند دونوں جگہ طبع ہوا ہے۔

دوسری تصنیف **مشكل الآثار** ہے، جس کو دائرۃ المعارف حیدرآباد نے چار جلدوں میں شائع کیا ہے، مگر وہ ناتمام ہے، اور جتنا حصہ طبع ہوا ہے وہ آدھے سے بھی کم ہے، اس کا کامل نسخہ نہایت صحیح سات جلدوں میں استنبول میں موجود ہے، جیسا کہ علامہ کوثری کا بیان ہے۔

تیسری تصنیف **كتاب الشروط الكبير** ہے، اس کا ایک ٹکڑا یورپ سے شائع ہوا ہے۔

چوتھی کتاب **مختصر الطحاوي** چار سوتیس صفحات کا ایک فقہی متن ہے، جس کو ابھی اسی سال مولانا ابوالوفاء صاحب افغانی نے لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ کی طرف سے مصر میں طبع کرا کے شائع کیا ہے، اور اس کا ذکر آ گیا تو اتنا عرض کیے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ حق تعالیٰ مولانا ابوالوفاء (**كثر الله أمثاله فينا**) کو جزائے خیر دے،

انھوں نے ایک ایسے گوہر گراں مایہ کا تحفہ پیش کیا ہے جس کو صدیوں سے اہل علم کی آنکھیں ترس رہی تھیں، اور میں بلا مبالغہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ اپنی اس علمی خدمت کی وجہ سے دنیائے اسلام کے تمام اہل علم کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں۔

امام طحاوی کی پانچویں تصنیف جو غالباً سب سے پہلے زیور طبع سے آراستہ ہوئی شرح معانی الآثار ہے، جو ہندوستان کے سوا اور کہیں نہیں چھپی ہے، سب سے پہلے ۱۳۰۱ھ میں مطبع مصطفائی دہلی نے اس کو چھاپا، اس کے بعد ۱۳۲۸ھ میں لاہور میں چھپی، پھر ۱۳۴۸ھ میں رحیمیہ دہلی نے اس کو شائع کیا۔

طبع اول کے وقت ہر چند کہ اس کی تصحیح کا کافی اہتمام کیا گیا، اور اس اہم کام کی ذمہ داری مولانا وصی احمد سورتی کے سپرد کی گئی، ان کے علاوہ دوسرے علماء نے بھی اس میں حصہ لیا؛ لیکن افسوس ہے کہ یا تو سامان کی قلت یا فرصت کی کمی کی وجہ سے تصحیح کا کام جیسا ہونا چاہئے تھا نہ ہوسکا، اور اس اہتمام و انتظام کے باوجود کتاب اغلاط سے پاک نہ ہوسکی؛ دوسری دفعہ لاہور میں چھپی تو نقل در نقل ہونے اور صحت کا اہتمام نہ کرنے کی وجہ سے اغلاط کی تعداد دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہوگئی، تیسری بار رحیمیہ میں چھپی تو تصحیح کا اہتمام ضرور ہوا اور سابق غلطیوں کی تعداد بھی کچھ کم ہوئی، مگر زیادہ تعداد میں غلطیاں باقی رہ گئیں، اور کچھ نئی غلطیوں کا اضافہ بھی ہوگیا۔

کتاب کے طبع اول کے بعد ہی سے اس ضرورت کا احساس بہت شدت سے کیا جا رہا تھا، کہ کوئی صاحب علم اس کتاب کی مکمل تصحیح کی ہمت کرتے تو یہ ایک عظیم الشان علمی کارنامہ ہوتا، قدرت کی طرف سے یہ سعادت مولانا حکیم محمد ایوب صاحب سہارن پوری کے حصہ میں آئی، اور انھوں نے بڑی جانفشانی و جانکاہی سے پہلے رجال اسانید، متونِ احادیث اور باقی عبارات کی ایک ایک غلطی کو پکڑا، پھر مراجع و مظان کا پورا تتبع کرکے اغلاط کی تصحیح کی، اور ان تمام اغلاط اور ان کی تصویبات کو ایک مجموعہ میں یکجا کیا، جس کا نام ''**تصحيح الأغلاط الكتابية الواقعة في النسخ الطحاوية**'' ہے، اس مجموعہ کی

صرف پہلی جلد ابھی شائع ہوئی ہے، جو شرح معانی الآثار جلد اول کے اغلاط اور اس کی تصویبات پر مشتمل ہے، صفحات کی تعداد اسّی ہے، تقطیع معانی الآثار کے برابر ہے۔

عزیزم مولانا محمد منظور نعمانی سلمہٗ کی عنایت سے مجھے اس کتاب کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، چوں کہ امام طحاوی کے مصنفات سے دیرینہ تعلق و شغف ہے اور **الحاوي لرجال الطحاوي** (معانی و مشکل کے رجال) کی تصنیف کے تعلق سے اسماء رجال کی تصحیح سے بھی دلچسپی ہے، اس لیے میں نے اس مجموعہ کو بڑے شوق سے پڑھا۔

میں بلا مغالغہ کہہ سکتا ہوں کہ مولانا محمد ایوب نے اس کتاب کی خدمت کا حق ادا کر دیا ہے، اور دل سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ مولانا موصوف کو ان کی محنت و جانفشانی کا اجر جزیل عطا فرمائے، اور علم دین کی مزید خدمت کی توفیق بخشے۔

رجال اسانید کی تصحیح میں مولانا نے جس تتبع و تفتیش سے کام لیا ہے، حد درجہ قابل تعریف ہے اور اس باب میں اپنی فطری ذکاوت کے جو جوہر دکھائے ہیں وہ قابل رشک ہیں۔

میں یہ بھی ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ معدودے چند کے سوا اکثر مقامات میں مجھے مولانا کی رائے سے اتفاق ہے، جن مقامات میں مجھے مولانا کی رائے سے اختلاف ہے، ان میں سے چند مثالوں کا ذکر اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان پر دوبارہ غور و فکر کرکے اگر اصلاح و ترمیم کی ضرورت ہو تو آئندہ کی جاسکے۔

۱-ص۹ میں مولانا نے فرمایا ہے کہ **عياض بن عبد الله القرشي** کے بجائے **عياض بن عبد الله الفهري** صحیح ہے۔ مگر میرے نزدیک **القرشي** جیسا کہ معانی الآثار میں ہے وہی صحیح ہے، اس لیے کہ ابوعوانہ نے بعینہٖ امام طحاوی کی سند سے اس حدیث کو مسند ج۱ ص۲۸۹ میں روایت کیا ہے، اور اس میں **القرشي** ہی ہے، پھر بیہقی ج۱ ص۱۶۴ میں بھی **القرشي** ہی ہے۔

۲-ص۱۰ میں مولانا نے فرمایا ہے کہ **عبد الرحمن بن ثابت** کے بجائے غالباً **عبد الله بن عبد الرحمن بن ثابت** صحیح ہے۔ مگر ناچیز کے نزدیک **عبد الرحمن بن**

عبد الرحمن بن ثابت صحیح ہے، اس لیے کہ مسند احمد ج۶ ص۲۷۳ کے علاوہ مجمع الزوائد ج۱ ص۲۵۴ میں بھی یہی ہے۔

۳-ص۱۱ میں فرمایا کہ أنتم لا تسرعون کی جگہ پر لا تسوغون صحیح ہے۔ احقر کے نزدیک لا تدعون صحیح ہے، یعنی عبارت یوں درست ہوگی: أنتم لا تدَعُون خصمَكم أن يحتجَّ عليكم.

۴-ص۲۱ میں يعقوب بن أبي عباد کے بجائے يعقوب بن أبي عبادة کو صحیح قرار دیا ہے۔ احقر کے نزدیک ابن أبي عباد ہی صحیح ہے، ایسا ہی انساب سمعانی، تاریخ بخاری اور لباب میں ہے، اور اسی طرح معانی الآثار ص۲۰۱، مشکل الآثار ج۱ ص۱۴۱، ص۱۶۷، ج۳ ص۲۸ میں بھی ہے۔

۵-ص۶۲ میں عن الزهري عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام کے بجائے مولانا کا ظن غالب یہ ہے کہ الزهري عن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث تھا۔ لیکن میرا گمان غالب یہ ہے کہ الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن الخ تھا، اولاً اس لیے کہ اس حدیث کی اسناد صحیح بخاری میں بطریق شعیب یوں ہی ہے؛ ثانیاً اس لیے کہ زہری کا اس حدیث کو ابوبکر سے روایت کرنا تو معلوم ومشہور ہے، لیکن عبدالملک سے اس حدیث کو زہری کا روایت کرنا اِس وقت تک میرے علم میں نہیں ہے۔

اس کے علاوہ میری نظر سے بعض ایسے مقامات بھی گزرے جو تصحیح سے رہ گئے ہیں، سردست ایسی جو مثالیں بآسانی پیش ہوسکتی ہیں، ان کو پیش کرتا ہوں:

۱-معانی الآثار ص۲۲، ۲۳ میں أبو حمزة کے بجائے أبو جمرة صحیح ہے، تصحیح الاغلاط میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

۲-ص۵۰ میں بنانة کی جگہ نباتة صحیح ہے، تصحیح میں اس کا ذکر بھی نہیں ہے۔

۳-ج۱ ص۴۵ عمرو بن شريح کے بجائے عمر بن سريج صحیح ہے، یعنی

عمرو کے بجائے عمر اور شريح کے بجائے سريج سین مہملہ اور جیم کے ساتھ، اور یہ عمر منسوب الی الجد ہیں ورنہ باپ کا نام سعید ہے۔

۴-ص۴۷ میں المخارق بن أحمد کے بجائے المخارق بن أحمر صحیح ہے، جیسا کہ تاریخ بخاری میں ہے؛ پھر اسی سطر میں پہلی سے بھی بڑی غلطی یہ ہے کہ قتادة عن المخارق کے بجائے قتادة عن مسلم أبي حسان عن المخارق ہونا چاہئے، قتادہ براہ راست مخارق سے روایت نہیں کرتے بلکہ بواسطہ مسلم ابی حسان کے، اس کے لیے تاریخ کی طرف رجوع کیا جائے، تصحیح الاغلاط میں ان غلطیوں کی اصلاح نہیں کی گئی ہے۔

۵-ص۹۵ میں عمران بن حسين کے بجائے عمران بن حدير ہونا چاہئے، یہ بھی چھوٹ گیا ہے۔

۶-ص۱۱۵ میں ابن ذهب کے بجائے ابن أبي ذئب ہونا چاہئے، یہ بھی رہ گیا ہے۔

۷-ص۱۲۰ میں سنان بن عبد الرحمن کی تصحیح سيار بن عبد الرحمن کے ساتھ ہونی چاہئے، جو نہیں ہوئی۔

۸-ص۲۶۹ میں حبيب بن سليمان کے بجائے خبيب (بالخاء المعجمہ فی اولہ) ہونا چاہئے، یہ بھی مذکور نہیں ہے۔

۹-ص۴۴۲ میں حبيب بن ميمون بن مهران واقع ہوا ہے، حالاں کہ صحیح یوں ہے: حبيب بن الشهيد عن ميمون بن مهران جیسا کہ ابوداؤد ج۱ ص۱۸۴، اور سنن بیہقی ج۷ ص۲۱۱ میں ہے، اس کا ذکر بھی تصحیح الاغلاط میں نہیں ہے۔

۱۰-ص۴۳۵ میں إسرائيل عن أبي إسحق عن أبي السفر واقع ہوا ہے، احقر کے نزدیک یوں صحیح ہے: إسرائيل عن يونس بن أبي إسحق عن أبي السفر اس لیے کہ بیہقی کی اسناد میں أبو السفر سے روایت کرنے والے یونس بن ابی اسحٰق ہیں، ابواسحٰق نہیں ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ بیہقی کے یہاں یونس کے شاگرد احمد بن خالد وہبی اور یہاں اسرائیل۔

بہر حال یہ چند مقامات جن کی نشان دہی میں نے کی ہے، ان میں اگر میرے خیالات صحیح ہیں، جب بھی کتاب کی خوبی اور مصنف کی محنت وکاوش پر کوئی حرف نہیں آتا، اس لیے کہ اس قسم کی نادانستہ فروگذاشتوں سے شاید ہی کوئی تصنیف محفوظ ہو، تصحیح الاغلاط کے مصنف ہر طرح ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں، اور ان کی کتاب اس لائق ہے کہ ہمارے تمام مدارس، علمی ادارے اور علم دوست حضرات اس کی قدر کریں، اس کی خریداری فرما کر مصنف کو موقع دیں کہ وہ اس کا دوسرا حصہ بھی جلد از جلد شائع کرسکیں۔

☆......☆......☆

بسلسلۂ قافلۂ اہل دل

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مولانا نسیم احمد فریدی نے اہل اللہ کے سوانح ومکاتیب وغیرہ سے متعلق مضامین کا جو سلسلہ شروع کر رکھا ہے، بہت مرغوبِ خاطر ہے۔

شعبان ۱۳۹۴ھ کے پرچہ میں تذکرۂ خلفائے شاہ غلام علی مجددیؒ کے عنوان سے جو مضمون شائع ہوا ہے، اس کو پڑھنے کے بعد، ایک مختصر سا اضافہ مناسب معلوم ہوا، جو ان شاء اللہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔

۱-حضرت شاہ ابوسعید مجددی کا رسالہ ''ہدایۃ الطالبین'' مدت ہوئی مطبع مجتبائی دہلی میں طبع ہوا تھا، رسالہ کے اول یا آخر میں سنہ طباعت مذکور نہیں ہے۔

۲-اس مضمون کے ایک حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی قدس سرہٗ کا سال وفات ۱۳۲۶ھ چھپ گیا ہے، غالباً کتابت یا طباعت کی غلطی ہے، صحیح یہ ہے کہ ۱۲۹۶ھ میں وفات ہوئی۔

۳-ایک دوسرے حاشیہ میں شاہ سعد اللہ کا سن وفات ۱۲۷۱ھ لکھا ہے، حالانکہ صحیح ۱۲۷۰ھ ہے۔ مولانا وکیل احمد سکندرپوری نے ''ہدیہ مجددیہ'' کے حاشیے میں تحریر فرمایا ہے کہ:

> ''حضرت شاہ سعد اللہ صاحب بکلی علاقۂ کابل کے رہنے والے تھے، تحصیل علوم ظاہر کے بعد مدت مدید تک اپنے مرشد کی خانقاہ میں کسبِ سلوک میں مشغول رہے، تا آنکہ حصول خلافت سے سرفراز ہوئے، زیارتِ حرمین شریفین سے مشرّف ہونے کے بعد پیر ومرشد ہی کے حکم سے دکن آئے اور حیدر آباد میں اقامت اختیار کی، علماء وفضلا اور اقاصی وادانی نے ان کے دست حق

پرست پر بیعت کی، نواب ناصر الدولہ بہادر شاہِ دکن، زیارت کے متمنی تھے، مگر حضرت راضی نہ ہوئے، ماہوار یا یومیہ یا جاگیر کوئی چیز قبول نہیں کی، طلبا اور خانقاہ کا خرچ خزانۂ غیب سے چلتا تھا، ان کے خلفا میں حضرت میر اشرف علی صاحب ومولوی نیاز محمد بدخشانی اور حضرت مسکین شاہ وغیرہ ممتاز تھے''۔

مولانا وکیل احمد صاحب، مولانا میر اشرف علی صاحب سے بیعت تھے، خود فرماتے ہیں:

نخستیں پیر من اشرف علی ہست
کزاں او خاطرم کشف جلی ہست

میر اشرف علی صاحب نے ۱۲۹۸ھ میں وفات پائی، اور حضرت شاہ سعد اللہ کے گنبذ میں مدفون ہوئے۔

پھر مولانا وکیل احمد صاحب نے حضرت مسکین شاہ صاحب کے بارے میں لکھا ہے کہ:

''مولانا محمد نعیم صاحب معروف بہ مسکین شاہ صاحب مدظلہ العالی، حضرت مولوی محمد حفیظ صاحب ساکن احمد نگر کے لختِ جگر اور سرآمد علماء واتقیاء زمانہ ہیں، ایک بار ۱۲۸۲ھ میں دوبارہ ۱۲۹۲ھ میں حج وزیارت سے مشرف ہوئے ہیں، عمر شریف سو سال کے قریب ہے، ہزارہا خواص وعوام شرفِ بیعت حاصل کر کے فیوضِ باطن سے مالا مال ہو چکے ہیں''۔

(ناچیز کہتا ہے کہ حضرت مسکین شاہ صاحب نے ہمارے شیخ المشائخ شاہ عبد الغنیؒ سے ملاقات کا شرف مدینہ منورہ میں حاصل کیا تھا، اور حضرت نے ان کا بہت اکرام کیا تھا اور مسکین شاہ صاحب کے فرزند شاہ غلام محمد کو دستار وخرقہ عنایت فرمایا تھا کہ یہ پیالی چھوٹے شاہ صاحب کو دیجیے، مسکین شاہ صاحب ہمارے شیخ المشائخ کو اپنی تحریروں میں خواجہ عبد الغنی، اور صاحبزادۂ والاشان عالی مناقب حضرت شاہ عبد الغنی صاحب لکھتے ہیں)۔

آخر میں مولانا وکیل احمد نے لکھا ہے کہ:

''حضرت شاہ سعد اللہ صاحب قدس سرہ بتاریخ ۲۸/جمادی الاول

۱۲۷۰ھ ہجری برحمت حق پیوستند''۔

مولوی خلیل الرحمٰن برہان پوری (جامع فتاوی عزیزی) نے ''بفردوس دلبر رفت'' سے تاریخ نکالی ہے:

خلیل از پے سال وصل کریم — بگفتہ بفردوس دلبر رفت

مولوی خلیل الرحمٰن صاحب نے ''تاریخ برہان پور'' میں بھی نواب ناصر الدولہ بہادر کے تذکرہ میں حضرت شاہ سعد اللہ کا مختصر تذکرہ کیا ہے، اور ان کے علو مرتبت کی طرف اشارہ کیا ہے، اور سال وفات ۱۲۷۰ھ بتایا ہے۔

یہ مولوی خلیل الرحمٰن برہان پور کے رہنے والے، حیدر آباد میں ریاست کے ملازم تھے اور حضرت مسکین شاہ صاحب سے بیعت تھے۔

جس عالی شان بزرگ کے خلفا کا ذکر ہو رہا ہے، ولادت کے بعد ان کا نام ان کے پدر بزرگوار نے علی رکھا تھا، بڑے ہونے پر خود صاحبِ نام نے اپنے کو ''غلام علی'' کے نام سے مشہور کیا، حضرت شاہ عبد الغنی فرماتے ہیں کہ حضرت شاہ غلام علی صاحب کے چچا بڑے بزرگ شخص تھے، انھوں نے آنحضرت ﷺ کے (منامی) حکم سے ان کا نام عبد اللہ رکھا تھا(۱)۔

اسی لیے حضرت شاہ صاحب ہمیشہ اپنے کو عبد اللہ یا فقیر عبد اللہ معروف بہ غلام علی لکھا کرتے تھے، اطمینان کے لیے مقامات مظہری ص۳، ایضاح الطریقہ ص۲ وص۳۶ وغیرہ دیکھیے۔

بعض عزیزوں نے ایک قلمی کتاب کے آخر میں (بید اضعف العباد شیخ غلام علی عفی اللہ عنہ) لکھا ہوا دیکھ کر جو یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ یہ کتاب حضرت شاہ غلام علی قدس سرہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے، صحیح نہیں ہے۔ شیخ غلام علی کوئی اور بزرگ ہیں۔ حضرت شاہ غلام علی کی تواضع و کسر نفس کے پیش نظر یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے قلم سے اپنے کو شیخ غلام علی لکھیں گے۔

(۱) ضمیمۂ مقامات مظہری: ۲

تبصرہ بر زُجاجۃ المصابیح

حدیث کی درسی کتابوں میں سب سے پہلی کتاب ''مشکوٰۃ المصابیح'' ہے، کچھ شبہہ نہیں کہ یہ کتاب جامعیت اور استناد کے لحاظ سے تقریباً بے نظیر ہے، اور اس بنا پر جو پذیرائی اس کو حاصل ہوئی ہے، وہ بجا طور پر اس کی مستحق ہے؛ لیکن یہ بھی ایک مسلَّمہ حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مسلم آبادی کی غالب اکثریت کا فقہی مسلک حنفی ہے، اور ''مشکوٰۃ'' کے مصنف شافعی المذہب ہیں، اور انھوں نے فقہی ابواب میں زیادہ تر انھیں حدیثوں کا انتخاب کیا ہے، جن سے شافعی فقہ مرتب ہوتی ہے؛ اس لیے ہندوستانی مدارس کا ایک طالب علم جب پہلی دفعہ حدیث کا درس لینا شروع کرتا ہے اور ابواب فقہ میں زیادہ تر اس کو شافعی مذہب کی مؤید حدیثیں ملتی ہیں، تو قدرتی طور پر اس کے ذہن پر یہ اثر پڑتا ہے کہ شاید حنفی مسلک کی بنیاد احادیث پر نہیں ہے، اور اِس خیال کو اُس پروپیگنڈے سے مزید تقویت حاصل ہوتی ہے، جو ہندوستان میں بعض مذہبی حلقوں کی طرف سے مسلسل ہوتا رہتا ہے، حالانکہ واقعہ اس کے بالکل برخلاف ہے، اور حنفی مسلک کی بنیاد بھی دوسرے مسالک فقہیہ کی طرح کتاب اللہ کے بعد تمام تر حدیث وسنت ہی پر ہے۔

اس لیے ہندوستان کے علما کو ایک مدت سے اس ضرورت کا شدید احساس تھا کہ حدیث کا کوئی ایسا مستند مجموعہ مرتب ہونا چاہئے، جس میں حنفی مذہب کی مؤید حدیثیں یکجا کی جائیں، اور وہ مجموعہ ''مشکوٰۃ'' کی جگہ یا ''مشکوٰۃ'' کے بعد داخل درس ہو؛ چنانچہ اسی خیال کے ماتحت محدث محقق مولانا ظہیر احسن شوق نیموی نے نہایت تحقیق وتدقیق کے ساتھ محدثانہ رنگ میں ''آثار السنن'' لکھنا شروع کی، مگر ابھی یہ کتاب پوری نہ ہونے پائی تھی کہ ان کی مدت حیات پوری ہوگئی۔ یہ کتاب **کتاب الطھارۃ** سے **ابواب الجنائز** کے آخر

تک دو جلدوں میں شائع ہوچکی ہے، اور اس کی مقبولیت واعتبار کا یہ عالم ہے کہ بعد کے تمام ہندوستانی علمائے اعلام ومحدثین واحناف نے اس سے استفادہ کیا اور حدیثوں کے باب میں علامہ نیموی کی تحقیق کو اپنی تصنیفات میں آخری تحقیق کے طور پر نقل کیا۔ کاش کتاب مکمل ہوگئی ہوتی، تو اپنی نوعیت کی ایک بے نظیر چیز ہوتی، اور اس نوع کی دوسری تصنیفات سے بے نیاز کردیتی۔

اس کے بعد حضرت حکیم الامۃ تھانوی نور اللہ مرقدہ نے ''جامع الآثار'' نام کا ایک رسالہ تصنیف فرمایا اور آخر میں انھیں کے زیر سرپرستی ''احیاء السنن'' پھر ''اعلاء السنن واطفاء الفتن'' کی تالیف کا کام شروع ہوا اور اتنے بڑے پیمانے پر شروع ہوا کہ اب تک غالبًا اس کے گیارہ حصے شائع ہوچکے ہیں، پھر بھی کتاب ابھی پوری نہیں ہوئی ہے، میں نے اس کے شائع شدہ حصے دیکھے ہیں، اس میں کچھ شبہ نہیں کہ یہ سلسلہ بھی بہت مفید ونافع ہے، اور حاشیہ میں اپنے دلائل کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تزییف کا کام بہت شرح وبسط کے ساتھ انجام دیا گیا ہے، مگر یہ حواشی بہت طویل ہیں، اس لیے کتاب کی ضخامت اور جلدوں کی تعداد بہت بڑھ گئی ہے، اس لحاظ سے درس میں داخل ہونے کے لیے وہ کچھ زیادہ موزوں نہیں ہے، نیز یہ کتاب بالکل ''مشکوٰۃ'' کے نہج پر نہیں ہے، مثلاً ابتدا میں کتاب الایمان وکتاب العلم کے عنوانات اس میں نہیں ہیں۔

ان مساعی جمیلہ کے بعد مطلوبہ نوعیت کا ایک مجموعہ مرتب کرنے کی آخری کوشش مولانا ابوالحسنات محمد عبداللہ شاہ حیدرآبادی نے کی، اور بالکل ''مشکوٰۃ'' کے ڈھنگ پر ''زجاجۃ المصابیح'' نام کی ایک کتاب چار جلدوں میں تصنیف فرمائی ہے، اب تک اس کی دو جلدیں حیدرآباد سے شائع ہوئی ہیں، پہلی جلد کتاب الایمان، کتاب العلم، کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ اور کتاب الصوم پر مشتمل ہے، اور دوسری جلد میں کتاب الحج، کتاب الدعوات، کتاب البیوع، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتاق کے ابواب ہیں۔

امید کی جاتی ہے کہ انشاء اللہ بہت جلد اس کی باقی جلدیں بھی منظر عام پر آجائیں

گی، میرا اندازہ ہے کہ اگر اس کو بھی ''مشکوٰۃ'' کی تقطیع پر طبع کرایا جائے تو پوری کتاب کی ضخامت ''مشکوٰۃ'' کی ضخامت سے شاید ہی زیادہ ہو، اس کتاب پر بھی مصنّف کے حواشی ہیں، مگر ہر جگہ نہیں ہیں، اور بہت زیادہ طویل بھی نہیں ہیں، بہر حال میرے نزدیک اس کی نوعیت درسی کتاب کی ہے، اور اس مقصد کے لیے وہ بہت مناسب ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ عرض کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ اختلافی مسائل میں احادیث کے انتخاب کے وقت مزید تدقیقِ نظر سے کام لینے کی ضرورت تھی، اور اس قسم کی احادیث پر حواشی، محدثانہ نقطۂ نظر سے لکھے جانے چاہئے تھے، نیز اس کا التزام کیا جاتا تو اچھا ہوتا کہ اپنے دلائل کی اسانید پر مخالفین نے جو اعتراضات کیے ہیں، ان کے مختصر جوابات حواشی میں دے دیے جائیں، اور مخالفین کے دلائل میں جو واقعی کمزوریاں ہوں، ان کی طرف بھی اختصار کے ساتھ اشارہ کر دیا جائے۔

مثال کے طور پر عرض کروں کہ ''زجاجۃ المصابیح'' جلد اول صفحہ ۳۹۲ میں دارقطنی سے یہ حدیث نقل کی گئی ہے: **عن أنس قال: دخل رجلٌ المسجدَ ورسول الله ﷺ يخطب، فقال له النبي ﷺ: قم فاركع ركعتين وأمسَكَ عن الخطبة حتى فرغ من صلاته.**

اس پر دارقطنی نے اعتراض کر دیا ہے کہ اس کو سنداً[1] روایت کرنا عبید بن محمد کا وہم ہے، دراصل یہ روایت مرسل ہے، اور اس دعوے کے ثبوت میں دارقطنی نے وہ روایت نقل کی ہے جس کو مصنّف نے متصلاً اس کے بعد لکھا ہے۔

یہاں پر حاشیہ میں دارقطنی کا اعتراض نقل کر کے جواب دینے کی ضرورت تھی۔

اسی طرح اسی صفحہ میں محمد بن قیس کی جو روایت نقل کی گئی ہے، اس پر بھی دارقطنی نے اعتراض کیا ہے، حاشیہ میں اس پر توجہ کرنا چاہئے تھی۔

(۱) ''الفرقان'' میں یہ لفظ اسی طرح ہے، لیکن بظاہر یہ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے، علامہ اعظمیؒ نے ''مسنداً'' لکھا ہوگا۔ (مرتب)

یا مثلاً صفحہ ۳۶۶ میں مصنّف نے لکھا ہے: **وفي رواية للبيهقي وعلى عهد عثمان وعلي مثله.** اس پر خود علامہ نیموی نے تعلیق آثار السنن میں کلام کر دیا ہے، لہذا یا تو نیموی کا جواب دینا چاہئے تھا، ورنہ اس حصہ کو حذف کر دینا مناسب ہے۔

علی ہذا کتاب کی ترتیب کی یہ صورت شاید زیادہ بہتر تھی کہ حوض کا حصہ صرف احادیث وآثار اور ان کی تصحیح وتحسین یا تضعیف نقل کرنے کے لیے مخصوص ہوتا، باقی چیزیں مثلاً وجہِ استنباطِ مسئلہ، یا معترضین کے جوابات یا بیانِ مذاہب وغیرہ کو حاشیہ میں جگہ دی جاتی۔

اس خیال کے پیش نظر میرے نزدیک یہ مناسب ہے کہ ۱/۱۲۳ کی وہ عبارت جو **اختلف العلماء** سے شروع ہوتی ہے، اور ۱/۱۲۵ کی عبارت **قال صدر الشريعة** الخ، اور ۱/۱۲۷ کی عبارت **والجواب عنه** الخ، اور ص۲۹ کی عبارت **وقال الحلبي** الخ، اور ۱/۱۳۵ میں **وقال ابن الملك** الخ، اور ۱/۱۴۹ میں **قال علماؤنا** الخ، اور ۱/۲۰۲ میں **وفي الذخيرة** الخ، اور ۱/۲۲۴ میں **وقال ابن عابدين** الخ، اور ۲۷۶ کی عبارت **وفي السعاية** الخ، اور ۲۸۷ کی عبارت **وقال الشافعي** الخ، اور ۳۲۹ کی عبارت **وقال ابن الهمام** الخ وغیرہ کو حاشیہ میں منتقل ہونا چاہئے۔

نیز جس حدیث کے لیے کسی غیر مطبوعہ کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، وہاں یہ ظاہر کر دینا بھی مناسب ہے کہ یہ حوالہ کس نے دیا ہے۔

ان چند باتوں سے غضِ بصر کرنے کے بعد مجموعی حیثیت سے مصنّف کی محنت لائقِ صد ستائش ہے، اور ان کی یہ تصنیف اس قابل ہے کہ اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا جائے۔

جیسا کہ اوپر بتلایا گیا، اب تک دو جلدیں شائع ہو چکی ہیں، پہلی جلد ۵۹۰ صفحات پر ختم ہوئی ہے، دوسری جلد کے صفحات ۶۱۰ ہیں، ہر جلد کی قیمت چھ روپے ہے۔

ملنے کا پتہ

مجلس نشر واشاعت کتاب زجاجۃ المصابیح، محلّہ حسینی علم

جوبلی پوسٹ آفس نمبر ۲، حیدرآباد - دکن

''عہدزریں'' پر تبصرہ

الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی، أما بعد!

آج جس دور سے ہم گزر رہے ہیں، اِزموں اور اِزموں کے لیے بڑے اونچے پیمانے پر پروپیگنڈے کا دور ہے، کہیں سوشلزم کی برتری کا راگ الاپا جارہا ہے، اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا جارہا ہے، کہیں کمیونزم پر ایمان لانے کی تلقین ہورہی ہے اور اس کو بروئے کار لانے اور رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لیے ''ایڈورٹائز'' کی کوئی صورت ایسی نہیں ہے جس کو اختیار نہ کیا جارہا ہو، اور ان دونوں کے مقابل میں کتنی حکومتیں ہیں، جو سرمایہ دارانہ نظام جاری و باقی رکھنے کے لیے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں ہونے دے رہی ہیں۔

اس دور میں دین و مذہب کے نام میں کوئی کشش باقی نہیں رہ گئی ہے، آج دینی نظریات، اور مذہبی ہدایات کی تبلیغ و اشاعت کی جگہ، دین و مذہب سے تنفر اور تنفیر نے لے لی ہے، اور اس کا بہت بڑا سبب ہمارا یہ جہل مرکب ہے کہ مغربی تعلیم نے ہمارے قلوب کو منور، ہمارے دماغوں کو روشن اور نگاہوں کو وسیع بنادیا ہے، اب کسی محدود دائرہ میں سوچنا کم علمی و تنگ نظری ہے۔ قرآن و حدیث کی روشنی ناکافی ہے، اب ہم کو اُس روشنی میں سوچنا چاہئے جو مغربی علوم و افکار کی بدولت ہم کو حاصل ہوئی ہے۔

اس خام خیالی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اغیار کو تو جانے دیجئے خود اپنوں نے ہمارے دینی و تاریخی سرمایہ کو ردی سمجھ کر نظر انداز کردیا، حالانکہ یہ سرمایہ اتنا قیمتی تھا کہ اگر وہ اس کو نظر انداز نہ کرتے، اور مغربی علوم و افکار نے ان کو جو دیدہ وری بخشی ہے، اسی دیدہ وری [سے] کام

لیتے ہوئے اس کو بغور دیکھتے، اور یہ جو سرمایہ ان کو ہاتھ لگا ہے اس کا اس سے مقابلہ کرتے، اور انصاف و ایمان داری کے ساتھ دونوں کا موازنہ کرتے، تو ان کو معلوم ہوجاتا کہ نئے سرمایہ کی چمک دمک بالکل جھوٹی ہے۔

اسلام کوئی اِزم نہیں ہے، نہ کوئی تحریک، بلکہ وہ ایک معتدل، متوازن اور صحت مند زندگی کا یقینی اور شک وشبہہ سے بالاتر نظام ہے، اس کو اپنا کر ایک انسان کی انفرادی زندگی کو چار چاند لگ سکتے ہیں، اس کو اختیار کرکے جماعتی زندگی اس معیار پر پہنچ سکتی ہے جس سے اونچا کوئی دوسرا معیار نہیں ہوسکتا، اور اس کی بنیاد پر کوئی حکومت چلائی جائے تو وہ ایک مثالی حکومت بن سکتی ہے۔

اسلام کے باب میں یہ محض ایک حسن ظن اور زبانی دعویٰ نہیں ہے، اس لیے کہ اسلام کی دنیا کوئی خیالی دنیا نہیں ہے، بلکہ اس کی ایک زندہ تاریخ ہے جو ہر دوست دشمن کے سامنے ہے۔ اسلام کی یہ تاریخ ہمارے دعوے کی ایسی غیر متزلزل شہادت اور اس کا ایک ایسا خارجی وجود ہے، جس کا انکار کوئی متعصب سے متعصب انسان بھی نہیں کرسکتا۔

وہ اسلام کا وہ عہد زریں ہے جس کی تصویر کی نقاب کشائی پہلے ہماری جماعت کے امام و مربی و شیخ الشیوخ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی بے نظیر کتاب ازالۃ الخفاء میں، اور اب مولانا سید محمد میاں صاحب مدظلہ نے اپنی اس کتاب میں کی ہے۔ ایسی کسی کتاب کی اشاعت وقت کی اہم ضرورت اور موجودہ حالات کا سخت تقاضا تھا۔ ہم مولانا کو مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے یہ اقدام فرما کر تمام علمائے ہندوستان کی طرف [سے] فرض کفایہ ادا کیا، اور سب کو مرہون منت فرمایا، **فجزاہ اللہ عنا و عن سائر المسلمین جزاء یکافئ عناءہ.**

مولانا ایک مشاق اہل قلم ہیں اور ان کی ساری زندگی ملک و ملت کے ساتھ علم کی خدمت میں گذری ہے، ان کا انداز بیان، حسن تحریر اور علمی کاوش میرے جیسے نااہلوں کی تعریف و توصیف سے مستغنی ہے، لیکن اس کا اعتراف نہ کرنا بڑی کوتاہی ہوگی کہ مولانا کی یہ

کتاب جس طرح ایک کامیاب کتاب ہے، اسی طرح حضرات صحابہ کی بارگاہ میں عقیدت کا وہ گلدستہ ہے، جو انشاءاللہ مولانا کے لیے ذخیرۂ آخرت وموجب سعادت ہے۔

محاسن کے اس اعتراف کے ساتھ الگ سے ان مقامات کی نشان دہی بھی کررہا ہوں، جہاں مجھے اپنی کم علمی کی وجہ سے کھٹک پیدا ہوئی ہے، یا جہاں کوئی بات محل نظر معلوم ہوئی ہے۔

۱:-حصہ اول ص ۲۸ پر جس خلجان اور تضاد کا ذکر ہے، وہ سمجھ میں نہیں آتا، اشارات خداوندی ہی نہیں بلکہ صریح امر الٰہی کی تعمیل کے بعد بھی قبولیت کی دعا مشروع ہے، مثلاً دعا کرنے کا صریح حکم اور استجابت کا وعدہ ہونے کے باوجود قرآن پاک میں (حکایۃً عن ابراہیم علیہ السلام) **رَبَّنَا تَقَبَّلْ دُعَاء** آیا ہے۔ اور مثلاً حج کا احرام باندھنے کے وقت **أللّٰهُمَّ إنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فيَسِّرْه لي وتَقَبَّله منِّي** کہنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ **وَتَقَبَّلْ مِنَّا** اس تعمیر کعبہ کے اجتہادی فعل ہونے پر قطعاً دلالت نہیں کرتا، **فلا تعارض بين الآيتين.**

پھر خلجان کی تقریر جس قدر واضح ہے، اس کا جواب بالکل واضح نہیں ہے؛ اگر خلجان کا ذکر ضروری ہی تھا، تو جواب خلجان بہت واضح ہونا چاہئے تھا، بلکہ اس کے لیے ''جواب تضاد'' کا ذیلی عنوان بھی ضروری تھا۔

۲:-حصہ اول ص ۳۷: ''حضرت ابراہیم علیہ السلام خواب کے معنی یہ سمجھے تھے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو لٹا کر ان کے گلے پر چھری چلانے لگے''۔ یہ عبارت اس بات کی موہم ہے کہ ''حالانکہ خواب کے یہ معنی نہیں تھے، اور حضرت ابراہیمؑ کا ذہن صحیح معنی کی طرف نہیں گیا''۔

مگر میں (اپنی کم فہمی کے اعتراف کے ساتھ) ایسا نہیں سمجھتا، اس لیے کہ علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ آیۃ کا ظاہر **أمر بالذبح** ہے (ملاحظہ ہو احکام القرآن للرازی وغیرہ) اور معلوم ہے نصوص کا اجراء علی الظاہر واجب ہے، الا یہ کہ اجراء علی الظاہر سے کوئی شرعی دلیل یا بداہۃ عقل مانع ہو۔

۳:-حصہ اول ص ۴۶: الغریبہ کی تعریف یوں ہونی چاہئے:

''ایسی تصنیف جس میں وہ احادیث جمع ہوں جن کو کسی شیخ کے متعدد تلامذہ میں سے کوئی ایک تلمیذ تنہا روایت کرتا ہو، باقی تلامذہ نہ روایت کرتے ہوں''۔

یعنی مؤلف کی تخصیص نہ ہونی چاہئے۔

۴:-حصہ اول ص ۵۵: ''قراء حضرات'' کے بجائے ''اہل صلاح علماء'' ہوتا تو عام فہم ہوجاتا۔

اسی جگہ ''عیینہ نے اپنے بھائی سے کہا'' کے بجائے ''اپنے بھتیجے سے کہا'' صحیح ہے۔

۵:-ص ۵۶: **کان وقافاً عند كتاب الله** کی مراد یہ ہے کہ حکم کتاب سے سرمو متجاوز نہیں ہوتے تھے، ابن حجر نے لکھا ہے: **كان يعمل به ولا يتجاوز عنه.**

۶:-ص ۶۲: **صدأ من حديد** کا ترجمہ لوہے کا زنگ ہونا چاہئے۔ صحیح ترجمہ کے بعد حسب ضرورت تاویل وتوجیہ کرنی چاہئے۔

۷:-ص ۶۷: میرے ناقص علم میں ''**لم يزورك مقبوراً**'' کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ دفن کے بعد آپ کی قبر کی زیارت بھی نہیں کی، یا آج کے محاورہ میں آپ کی قبر پر فاتحہ بھی نہیں پڑھی۔

۸:-ص ۶۸: **في البلد منه شيء كثير** کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ ''اس شہر میں ایسے بہت سے پھول تھے''۔ ''اس واقعہ کا شہر میں چرچا تھا'' صحیح ترجمہ نہیں ہے۔

۹:-حصہ دوم ص ۱۱۰: **قولكم** ''تم احادیث کا دامن سنبھالے رکھنا''. **فخذوهم بالسنن** کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ تم ان کو احادیث سے قائل کرو، یا احادیث کے ذریعہ ان کی گرفت کرو۔

۱۰:-حصہ دوم ص ۱۱۰: **قولكم** اس کا نتیجہ بہت خطرناک ہوسکتا ہے۔ حقیر کے نزدیک **وستكون لها ثمرة** کی مراد یہ ہے کہ ''یہ فتنہ عنقریب برگ وبار لائے گا'' چنانچہ یہ پیشین گوئی خلافت عباسیہ میں پوری ہوئی۔

۱۱:- حصہ دوم ص۱۱۲ نمبر۱۴ پر جو مقدس قول مذکور ہے، وہ حضرت ابوبکر کا قول نہیں، بلکہ حدیث نبوی ہے، میرے خیال میں اس کو ظاہر کرنا چاہئے تھا۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آیا کہ اس کے لفظی ترجمہ سے عدول میں کیا مصلحت تھی، وہ ترجمہ بہت واضح اور ارشاد نبوی کا ترجمان ہے، یعنی جو گناہ کے بعد استغفار کرتا رہے وہ اگر دن میں ستر بار بھی توبہ توڑے تو مُصِرّ (گناہ پر اصرار کرنے والا) نہ کہلائے گا۔

۱۲:- حصہ دوم ص۱۳۵ **قولکم**: ان تمام آمدنیوں کوالخ، آمدنیوں کے بجائے مال وجائداد ہونا چاہئے، یہی صحیح تعبیر ہے، اور آپ نے ص۱۳۴ میں یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے، اور آگے ہلالین کے درمیان آپ نے جو اضافہ فرمایا ہے، وہ ناچیز کی سمجھ سے واجب الحذف ہے، کیونکہ اس سے مطلقاً اراضی کی پیداوار کا بحکم فئ ہونا مفہوم ہوتا ہے، یا اس کا وہم پیدا ہوتا ہے، حالانکہ شرعاً ایسا ہرگز نہیں ہے، سورۂ حشر کی ان آیات میں اس مال ومتاع اور جائداد کا حکم مذکور ہے، جو بنونضیر (کفار) سے آنحضرت ﷺ اور مسلمانوں کے قبضہ میں آئی تھیں۔ اس سے یہ تو مستفاد ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جو جائدادیں کفار سے بغیر لڑائی کے مسلمانوں کے ہاتھ آئیں گی، ان کا یہی حکم ہے؛ لیکن یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ ہر زمین کی پیداوار بھی فئ ہے، اور اس کا وہی حکم ہے جو اموال بنی النضیر کا ہے۔ میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ آپ ایسا سمجھ رہے ہیں، بلکہ میرا منشا یہ ہے کہ آپ کی عبارت موہم ہے اس سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔

۱۳:- حصہ دوم ص۱۳۷ **قولکم**: آپ کو آپ کا مال دینے میں شکریہ کیسا۔ یہ آپ فرمارہے ہیں، حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد نہیں ہے، ان کا ارشاد ہے: **ما أعطیتُکم منه درهماً** علمی امانت کا تقاضا یہ ہے کہ متکلم نے جو بات کہی ہے وہی ظاہر کی جائے، اب اگر محتاج تاویل ہو، تو تاویل وتوجیہ بھی ضرور ذکر کی جائے۔

۱۴:- حصہ دوم ص۱۳۸: ''کوہ صفا'' کے بجائے ''کوہ صنعاء'' ہونا چاہئے۔

۱۵:- حصہ دوم ص۱۳۹ **قولکم**: ''رہنے کا انتظام کیا اور ایمان کو پناہ دی''۔
یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے، صحیح وہ ہے جو آپ نے ص۱۳۵، اور ص۱۴۲ میں لکھا ہے۔

میں نے پوری کتاب کا حرفاً حرفاً مطالعہ نہیں کیا ہے، جگہ جگہ سے اس کو پڑھا ہے، اثنائے مطالعہ میں مجھے جو بات کھٹکی اس کے لیے ازالۃ الخفاء کی طرف رجوع کیا، اس کے بعد ان معدودے چند مقامات کی نشان دہی کر رہا ہوں، مجھے آپ کے اخلاص سے توقع ہے کہ اس کو نکتہ چینی کے بجائے ''نصیحۃ'' پر محمول فرمائیں گے۔ اگر آپ بار بار حکم نہ فرماتے تو میں اس کی جرأت نہ کرتا، میں اپنی کمزوری کے باوجود بہت مصروف ہوں، ورنہ بالاستیعاب مطالعہ کی سعادت حاصل کرتا۔ والسلام (حبیب الرحمٰن الاعظمی)

۱۶:- حصہ دوم ص۱۲۴ **قولہ**: ''نشانوں سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہے''۔ مجھے اس بیان سے اختلاف ہے، مولانا محمد میاں نے محشی کی پیروی میں یہ مراد بیان کی ہے، حالانکہ محشی سے اس مقام پر چوک ہوئی ہے، اولاً تو غرضین سے رکن یمانی وحجر اسود مراد لینا بے دلیل ہے، غرضین کا لفظ کسی طرح اس پر دلالت نہیں کرتا۔

دوسرے **وامشوا بین الغرضین** کی جو مراد بتائی ہے اس سے سیاق اِبا کرتا ہے، **أدِّبوا الخیل** میں اور اس میں کیا جوڑ ہے؟

تیسرے یہ حضرت عمرؓ کے قول وفعل کے خلاف ہے، محشی کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے رکن یمانی وحجر اسود کے درمیان رمل نہ کرو۔ اور رمل کے باب میں حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جو کرتے ہوئے ہم نے دیکھا ہے اس کو ہم چھوڑ نہیں سکتے، چنانچہ اسی بنا پر وہ طواف کے پورے چکر میں رمل کیا کرتے تھے۔ صحیح بات یہ ہے کہ **ما بین الغرضین** سے مراد مشق تیر اندازی کا میدان ہے، اور مقصود مشق تیر اندازی کی ترغیب ہے۔ دوسری جگہ اس فقرہ میں **حُفاۃً** کا اضافہ بھی موجود ہے، اور حضرت عمرؓ کے ایک اثر میں **وارموا بالأغراض** وارد ہوا ہے۔

۱۷:- دوم ص۱۵۷: **لا تهاون الخ** کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ جھوٹی قسم کو ہلکی بات نہ سمجھو، ایسا کروگے تو خدا تم کو ہلاک کردے گا۔ **تهاون به** کے معنی عربی لغت میں ذلیل بننے کے نہیں آتے، کسی کو حقیر سمجھنے یا کسی بات کو ہلکی بات سمجھنے کے معنی میں یہ لفظ بولا جاتا ہے۔

-۱-

تواریخ وفات علامہ سید سلیمان ندوی

از: حضرت العلامہ ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی شیخ الحدیث، مئو، اعظم گڈھ

''علامہ سید سلیمان ندوی کے فراق سے آنکھیں پُرنم ہیں اور دل پُرغم۔ میرے اُن کے درمیان ۲۸-۳۰ برس سے پُرخلوص روابطِ مودت تھے۔ ان کی جدائی سے جو صدمہ مجھے ہوا ہے وہ ناقابلِ بیان ہے، یہ تو طبعی تاثر ہے۔ اس سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی سید صاحب کا سانحۂ وفات عالمِ اسلام کے لیے ایک فاجعۂ کبریٰ! ہندوستان کے علاوہ حجاز، مصر، شام اور بلادِ یورپ میں بھی ان کے فضل وکمال کا چرچا تھا۔ انھوں نے اپنی محققانہ تصنیفات کے ذریعے علم اور دین کی جو خدمتیں انجام دی ہیں، ان کو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا؛ اور کچھ شبہہ نہیں کہ اس آخری دور میں دقت نظر، تبحر علمی اور جامعیت میں ان کی شخصیت ایک بے نظیر شخصیت تھی، افسوس ہے کہ ان کی وفات سے علمی دنیا میں ایک ایسا خلا پیدا ہوگیا ہے، جس کا پُر ہونا بظاہر ناممکن ہے!۔ اللہ اُن پر اپنی رحمتوں کے پھول برسائے، اور اُن کے مراتب بلند کرے، آمین۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی''

داغ دے کر وہ محبّ با صفا
ہو گیا افسوس کہ ہم سے جدا
وارثِ اقلیمِ فضل وعلم و دین
وہ سلیماں یعنی مور مصطفیٰ
ماہرِ تاریخ تفسیر و حدیث!
جس نے لکھی سیرت خیر الوری

حیف یہ گنجینۂ علم و ادب
گُم تہِ خاک کراچی ہوا
فقرۂ تاریخ کا جویا تھا میں!
بول اٹھا دل ''فاضل یکتا گیا''
۱۳۷۳ھ

-۲-

ایک علمی اورادبی مکتوب گرامی

بحر سریع اور بحر رمل کی ناقدانہ تشریح

حضرت العلامہ مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی شیخ الحدیث مفتاح العلوم، مئو، ایم-ایل-اے، جن کے تبحر علمی اور جلالت شان کے سامنے اچھے اچھے علماء کی گردنیں جھکی ہوئی ہیں۔ علم الحدیث، علم رجال الحدیث، علم معانی وبیان، علم تاریخ وادب، اور تفسیر وفقہ میں آپ کی ذات جامع وکمل ہے، یہی وجہ ہے کہ ان علوم وفنون کے سلسلے میں آپ سے مصر وحجاز اور ممالک غیر کے محققین خط وکتابت رکھتے ہیں؛ ساتھ ہی عربی، فارسی اور اردو شاعری اور ادب میں بھی اللہ تعالیٰ نے کمال عطا فرمایا ہے، اور ان تمام زبانوں میں آپ استاذانہ مقام رکھتے ہیں۔

ناظرین کرام کو یاد ہوگا کہ چند دنوں پہلے انقلاب میں حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کے متعلق آپ کے تاثرات اور اشعار درج ہوئے تھے، چونکہ آپ کے بعض اشعار باوجود بحور وقوافی پر پورے اترنے کے بظاہر وزن سے باہر معلوم ہوتے تھے، اور ناواقفوں کے لیے غلط فہمی کا باعث

بن سکتے تھے، اس لیے نہایت عزت واحترام سے ہم نے ان میں
تصرفات کر دیے تھے، اس کا مقصد بالکل نیک تھا، اور علم وفن کے
پہاڑوں کے سامنے اپنی بلندی دکھانی نہیں تھی۔ حضرت مولانا نے کمال
شفقت کے ساتھ ان اشعار کے متعلق توضیح فرمادی ہے، اور شعروادب
کے بعض مخفی گوشوں پر روشنی ڈالی ہے، نیز ہماری عربی نظم پر بھی
استاذانہ نظر فرمائی ہے؛ اس لیے ہم نہایت فخر ومسرت کے ساتھ یہ گرامی
نامہ شائع کرنے کی عزت حاصل کرتے ہیں، ساتھ ہی آخر میں آپ کی نظم
من وعن شائع کرتے ہیں، هكذا أُمِرنا أن نفعلَ بكبرائنا.

(قاضی اطہر مبارک پوری)

''۲۷؍دسمبر ۵۳ء

عزیز گرامی! سلام مسنون۔

میں کل لکھنؤ سے مکان آیا، اور کل ہی آپ کا خط بھی آیا، تاریخوں کی اشاعت پر شکریہ۔ آپ کے 'تصرُّفات' کی نسبت گزارش ہے کہ اصلاح اگر مُوجَّہ ہو، تو میں صرف خوش نہیں بلکہ شکرگزار بھی ہوتا ہوں، مگر آپ نے اپنے تصرفات کی کوئی وجہ نہیں لکھی، میں نے یہ وجہ سمجھی ہے کہ آپ نے اس نظم کو مثنوی مولانا روم کے وزن پر، بحر رمل مسدس محذوف میں خیال کیا، اس لیے جو مصرعے وزن سے گرتے تھے آپ نے اس وزن پر بنا ڈالا؛ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، میری نظم 'قران السعدین'، 'مخزن اسرار'، 'مطلع الانوار' اور 'سبحۃ الابرار' کے وزن پر، بحر سریع مطوی موقوف سے ہے، جس کا عروض وضرب مختلف یعنی ایک مطوی مکسوف (فاعلن) اور دوسرا مطوی موقوف (فاعلان) ہوسکتا ہے۔ اس بحر میں یہ بات ہوئی ہے، اس کے بعض شعر یا مصرعے بحر رمل [میں] بھی پڑھے جاسکتے ہیں، جیسے مولانا جامیؒ کے یہ اشعار:

(۱) زفتن او جستن تیر از کماں
جستن او جحت طے مکاں

(۲) توبہ دہ از سرکشی ایام را
باز خر از ما خوشی اسلام را

(۳) دیدۂ عالم بتو روشن شود
گلخن گیتی بتو گلشن شود

(۴) ظلمت بدعت ہمہ عالم گرفت
بلکہ جہاں جامۂ ماتم گرفت

مصرعۂ اولیٰ بحر رمل میں پڑھا جاسکتا ہے۔

(۵) چوں نہ بزرگست و شرعش سخن
منبر او بر سر او خورد کن

اس میں صرف مصرعہ ثانیہ بحر رمل میں پڑھا جاسکتا ہے، حالانکہ 'سبحۃ الاسرار' جامی بحر سریع میں ہے، اور اس کا پہلا مصرعہ:

''ہست صلائے بر خوان کریم''

ہے، اور اسی مثنوی کا یہ مشہور شعر ہے:

اے مبرا پردۂ یثرب بخواب
خیز کہ شد مشرق و مغرب خراب

آپ کی عربی نظم قابل تعریف ہے، مگر مخفیاً کے بجائے مخفیًّا (بتشدید اللام)، اور تُوُفّی کے بجائے تُوُفِّي، اور أصدرہ کے بجائے صدَّرہ (اصدار صدر بنانے کے معنی میں نہیں آتا)، اور أسَفِيُ کے بجائے أسَفِيُ چاہیے، اسی طرح ليس لنا دون الممات مذهب چاہیے، اسم ''ليس'' میں زیادۃ با نہ چاہیے، عجائب کے کیا معنی؟ كفاية غائب بھی غیر مفہوم ہے، بدلنا چاہیے۔ اصلاح نہیں دے رہا ہوں متوجہ کررہا ہوں۔

ایشیاٹک سوسائٹی بمبئی میں ایک قلمی کتاب 'مخبر الاؤلیاء' مصنفہ شیخ رشید الدین چشتیؒ ہے، اس میں آپ کو 'رجال السند والہند' کے لیے مواد ملیں گے، اس سے جو نام آپ لیں اس

کی ایک نقل مجھ کو درکار ہے۔ ....

....حبیب الرحمٰن الاعظمی۔

قطعۂ تاریخ

فاضل علامہ سلیمان آج
ہو گئے افسوس کہ ہم سے جدا
آہ کہ اب ہند میں کوئی نہیں
فاضل و علامہ سلیمان سا
ماہر تاریخ و حدیث و سیر
واقف اسرار کتاب خدا
اردو تو اردو عربیت میں بھی
ان کو بہت دخل بڑا درک تھا
کیا نظر آتا ہے کہیں وہ کمال
ان کو جو انشاء و خطابت میں تھا
حیف یہ گنجینۂ علم و ادب
دفن تہِ خاکِ کراچی ہوا
فقرۂ تاریخ کا جویا تھا میں
دل نے کہا: فاضل یکتا گیا
۱۳۷۳ھ

☆......☆......☆......☆......☆

-۳-

محترم جناب غازی صاحب

السلام علیکم۔

میں پرسوں تقریباً تین ہفتے کے بعد لکھنؤ سے مکان آیا، تو فاضل گرامی جناب شرف زیدی صاحب کے اس مضمون کی نقل جو روزنامہ جمہوریت مورخہ ۱۴؍فروری ۵۴ء میں شائع ہوا تھا، دیکھنے کو ملی؛ چونکہ اس مضمون کی آخری سطر سے موصوف کی یہ خواہش ظاہر ہوتی ہے کہ میں اپنی مفصل رائے کا اظہار کروں، اس لیے سطور ذیل میں اپنے خیالات پیش کر رہا ہوں۔

میں نے اپنے مکتوب بنام جناب قاضی اطہر میں لکھا تھا کہ:

''میری نظم بحر سریع مطوی موقوف سے ہے، جس کا عروض وضرب مختلف یعنی ایک مطوی مکسوف (فاعلن) اور دوسرا مطوی موقوف (فاعلان) ہو سکتا ہے'' (انقلاب یکم جنوری ۵۴ء)۔

فاضل زیدی کا شکر گذار ہوں کہ وہ اس کو صحیح تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

''جہاں تک اس تفصیل کا تعلق ہے، یہ صحیح ہے'' (جمہوریت ۱۴ فروری ۵۴ء)۔

اس کے بعد میں نے اپنے مکتوب میں لکھا تھا کہ:

''اس بحر میں (یعنی بحر سریع میں) یہ بات ہوئی ہے کہ اس کے بعض شعر یا مصرعے بحر رمل میں بھی پڑھے جا سکتے ہیں''۔

اس سے میری مراد یہ تھی کہ بحر سریع کے بعض شعروں یا مصرعوں میں اتنی لچک ہوتی ہے کہ ان کی تقطیع بحر رمل میں ممکن ہوتی ہے۔

فاضل زیدی کو یہ بھی تسلیم ہے، فرماتے ہیں:

’’تقطیع میں ایسا ممکن ہے کہ کسی طرح گھٹا بڑھا کر وزن برابر کرلیں، جیسے مولانا جامی کے دو مصرعے، جس طرح پہلا مصرع ...... بحر رمل مسدس مقصور میں تقطیع کیا جا سکتا ہے ...... اسی طرح دوسرا مصرع ...... بحر رمل مسدس محذوف میں تقطیع کیا جاسکتا ہے‘‘۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مولانا جامی کے دونوں مصرعے باوجودیکہ ایسی مثنوی کے مصرعے ہیں، جو بحر سریع میں ہے، فاضل زیدی صاحب تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بحر رمل میں تقطیع ہوسکتے ہیں۔ بس اتنا ہی میں بھی کہتا ہوں؛ باقی رہا موصوف کا یہ فرمانا کہ:

’’کسی طرح گھٹا بڑھا کر وزن برابر کرلیں‘‘

یعنی یہ اس وقت ممکن ہوتا جب کسی طرح کچھ گھٹایا بڑھایا جائے، تو موصوف بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ گھٹانے بڑھانے کی جو مثال انھوں نے پیش کی ہے، اس طرح کا گھٹانا بڑھانا صرف بحر سریع کے شعروں کو بحر رمل میں تقطیع کرنے کے لیے ہی نہیں، بلکہ بحر رمل کے بھی ہزاروں اشعار کی تقطیع کے لیے ناگزیر ہے، اور اہل فن کے نزدیک جائز اور ضابطہ کے موافق ہے، مثلاً آپ فرماتے ہیں کہ ظلمت کی (ت) کے پیٹ سے یائے تمنائی نکالنی پڑے گی۔ تو اس میں کیا قباحت ہے، مولانا روم کی مثنوی تو قطعاً بحر رمل میں ہے، مگر اس کے حسب ذیل اشعار کی تقطیع اس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتی، جب تک کہ آتشِ، جوششِ، حدیثِ اور محرمِ کے پیٹ سے یائے تمنائی نہ نکالئے، اشعار ملاحظہ ہوں اور ایک شعر کی تقطیع بھی:

آتش عشق ست کاندر نے افتاد   جوشش عشق ست کاندر می افتاد

آتشےعش قستَ کندَر نے فتاد   جوششےعش قستَ کندر می فتاد

فاعلاتن فاعلاتن فاعلات   فاعلاتن فاعلاتن فاعلات

نے حدیث راہ پر خوں می کند   قصہ ہائے عشق مجنوں می کند

محرم ایں ہوش جز بے ہوش نیست   مر زباں را مشتری چوں گوش نیست

عشق جانِ طور آمد عاشقا   طور مست و خرَّ موسیٰ صعقا

اور بحر رمل پر ہی کچھ موقوف نہیں، دوسری بحروں میں بھی یہی کرنا پڑتا ہے، مثلاً بحر متقارب مثمن مقصور یا محذوف جس میں شیخ سعدی کی بوستاں ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں:

بنام جہاندار جاں آفریں   حکیم سخن بر زباں آفریں

سرِ پادشاہان گردن فراز   بدرگاہ او بر زمین نیاز

ادیم زمیں سفرۂ عام اوست   چہ دشمن بریں خوان یغما چہ دوست

کلاہ سعادت یکے بر سرش   گلیم شقاوت یکے در برش

ان اشعار کے الفاظ: بنام، حکیم، سر، زمین، ادیم، کلاہ، اور گلیم ہر ایک کے پیٹ سے جب تک یائے تمنائی نہ نکالیے تقطیع صحیح نہیں ہوسکتی۔

اور انھیں مثالوں سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ تقطیع میں بدعت کا (عت) اور عالم کا (لم) دوسری طرف شامل کرنا کوئی معیوب چیز نہیں ہے، جس طرح کہ اشعار مذکورہ بالا کی تقطیع میں لفظ عشق کا (عش) ایک طرف اور صرف (ق) دوسری طرف، یا لفظ سفرۂ کا (سف) ایک طرف اور (رۂ) دوسری طرف شامل کرنا پڑتا ہے، اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ’’جہاندار جاں آفریں‘‘ میں سے جہاندار کا (ر) اور آفریں کا (آ) جان کے ساتھ مل کر ایک رکن بنتا ہے یعنی (رجاں آ)۔

اس کے علاوہ بحر سریع میں ایسے اشعار بھی موجود ہیں، جن کی تقطیع بحر رمل میں بغیر گھٹائے بڑھائے ممکن ہے، مثلاً امیر خسرو کی مثنوی ’قران السعدین‘ کا یہ شعر:

چوں سرم از بخت سرفراز گشت

تاج تو بر تارک من باز گشت

اور حضرت مولانا جامی کے اشعار نمبر ۱ و ۲ و ۳ جو میرے مکتوب میں درج ہیں، ان کی تقطیع بھی اگر بحر رمل میں کی جائے تو کسی لفظ سے یائے تمنائی وغیرہ نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تعجب ہے کہ زیدی صاحب نے ان اشعار کو نظر انداز کر کے جو پورے کے پورے بحر رمل میں تقطیع کیے جاسکتے ہیں، مولانا جامی کے صرف دو مصرعوں کو لے کر کیوں بحث کی؟!

بہرحال میں نے اپنے مکتوب میں جو بات لکھی تھی، اس کا مقصد اس سے زیادہ اور کچھ نہ تھا کہ بحر سریع کے بعض بعض شعر یا کسی کسی مصرعہ میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ اس کی تقطیع بحر رمل کے وزن پر ہو جائے، اور اسی امکان کی بنا پر میری نظم کے کسی کسی مصرعہ سے قاضی اطہر صاحب کو دھوکا ہوا کہ یہ نظم بحر رمل میں ہے، لیکن دوسرے مصرعے بحر رمل کے وزن پر پورے نہیں اترتے تھے، اس لیے انھوں نے ان مصرعوں کو بدل کر بحر رمل کے وزن پر بنا ڈالا؛ حالانکہ میری نظم بحر رمل میں تھی ہی نہیں، وہ پوری بحر سریع میں تھی اور اس کے تمام اشعار بحر سریع کے وزن پر بالکل پورے اترتے تھے، جیسا کہ ہمارے فاضل دوست زیدی صاحب کو بھی اعتراف ہے کہ:

''عروضی قواعد کے مطابق قطعہ کی بحر بالکل صحیح ہے اور اس میں کسی اصلاح کی ضرورت نہیں ہے'' (جمہوریت ۱۴ر فروری ۵۴ء)۔

بس یہی میں بھی قاضی صاحب کو سمجھانا چاہتا تھا، میں نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ ''اس قطعہ کے بعض شعر یا مصرعے بحر رمل میں بھی پڑھے جاسکتے ہیں''۔

زیدی صاحب کو مغالطہ ہوا، میں نے اپنے قطعہ کی نسبت خصوصیت سے یہ بات نہیں لکھی ہے، بلکہ بحر سریع کے لیے عموماً لکھی ہے، اور اس سے میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ بحر سریع اور بحر رمل کا اجتماع ایک شعر میں درست ہے، نہ میں نے اس کے ثبوت میں مولانا جامی کے اشعار پیش کیے ہیں؛ بلکہ اس سے میرا مقصد صرف اتنا تھا کہ بحر سریع کے بعض اشعار کی تقطیع بحر رمل میں ممکن ہوتی ہے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے کہ یہ شعر بحر رمل میں ہے، اور اسی بنا پر قاضی اطہر صاحب کو غلط فہمی ہوئی۔ فاضل گرامی زیدی صاحب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ کسی شعر کا کوئی مصرع دوسرے وزن میں بھی تقطیع ہو جائے تو وہ شعر کی بحر نہیں قرار دی جاسکتی۔ میں بھی یہی کہتا ہوں اور اسی بنا پر باوجودیکہ میرے قطعہ کے بعض مصرعے بحر رمل میں تقطیع کیے جاسکتے ہیں، میں نے اپنے مکتوب میں واضح طور پر لکھا کہ قاضی صاحب کا میری نظم کو بحر رمل کے وزن پر خیال کرنا صحیح نہیں ہے، میری نظم بحر سریع مطوی موقوف سے ہے (انقلاب ص: ۵، یکم جنوری ۵۴ء)۔

اس تفصیل سے یہ بات بخوبی روشن ہوگئی کہ فاضل گرامی زیدی صاحب نے اپنے مضمون میں جو پانچ سوالات وارد کیے ہیں، وہ مجھ پر وارد نہیں ہوتے؛ وہ تو جب وارد ہوسکتے تھے جب میں یہ دعویٰ کرتا کہ ایک شعر میں اجتماع بحر سریع و بحر رمل درست ہے، اور یہ دعویٰ میں نے کیا ہی نہیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ بحر سریع کے کسی شعر یا مصرع کی تقطیع بحر رمل میں ممکن قرار دینے پر بھی یہ سوالات وارد ہوتے ہیں، تو عرض ہے کہ اس صورت میں جواب دہی کی ذمہ داری تنہا میرے سر نہیں ہے، بلکہ فاضل موصوف بھی ذمہ دار ہیں؛ اس لیے کہ انھوں نے بھی مولانا جامی کے دو مصرعوں کی نسبت جو بحر سریع میں ہیں، صاف اقرار کیا ہے کہ ان کو بحر رمل میں تقطیع کیا جاسکتا ہے۔

اور اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ فاضل مضمون نگار نے اپنی بحث میں جن باتوں کو واضح کیا ہے، ان کو واضح کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں تھی؛ اس لیے کہ جن معنوں میں وہ سریع و رمل کے اجتماع کو ناجائز کہتے ہیں، اس کو میں نے بھی جائز ثابت نہیں کیا ہے، نہ میں ایک مصرعہ کو بحر کہتا [ہوں]۔ اور اگر یہ اس بنا پر لازم آتا ہو، کہ میں نے ایک مصرعہ کی نسبت لکھ دیا ہے کہ بحر رمل میں تقطیع کیا جاسکتا ہے، تو یہ بات خود انھوں نے بھی مولانا جامی کے مصرع کی نسبت لکھی ہے کہ اس کو بحر رمل میں تقطیع کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح میں نے کسی شعر کو دو بحروں سے بھی منسوب نہیں کیا ہے۔

اپنے مقصود کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے ایک بار میں پھر کہنا چاہتا ہوں کہ مجھ کو قاضی اطہر صاحب سے یہ کہنا تھا کہ آپ کو میری نظم کے بعض مصرعوں سے شاید یہ مغالطہ ہوا کہ وہ بحر رمل کے وزن پر ہے، پھر جو مصرعے بحر رمل کے وزن پر پورے نہیں اترتے تھے، آپ نے ان کو بدل کر بحر رمل کے وزن پر بنا ڈالا؛ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ میری نظم بحر رمل کے وزن پر نہیں ہے، بلکہ وہ بحر سریع کے وزن پر ہے، اور اس لحاظ سے اس کے کسی مصرعہ کو بدلنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔ اب رہی یہ بات کہ جب میری نظم بحر سریع کے وزن پر

ہے، تو اس کے کسی مصرعہ سے یہ مغالطہ کیوں پیدا ہوا کہ وہ بحر رمل میں ہے؟ تو اسی کی نسبت میں نے لکھا تھا کہ بحر سریع میں عموماً یہ بات ہوتی ہے کہ اس کے بعض شعروں یا بعض مصرعوں کی تقطیع بحر رمل میں ممکن ہو جاتی ہے، جیسے مولانا جامی کے وہ اشعار یا مصرعے جو میں نے اپنے خط میں نقل کیے ہیں کہ ان میں یہ بات پائی جاتی ہے۔ اس سے میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ میری نظم کے جن مصرعوں کی تقطیع بحر رمل میں ممکن ہے، وہ بحر رمل میں داخل ہو گئے، یا وہ دو بحروں سے منسوب ہیں۔ اگر میرا یہ مقصد ہوتا تو میں صاف صاف اپنے مکتوب میں یہ کیوں لکھتا کہ:

''میری نظم کو آپ نے بحر رمل میں خیال کیا یہ صحیح نہیں ہے، میری نظم بحر سریع سے ہے''۔

میں نے اپنی نظم میں تصرف کی زحمت اٹھانے کی جو وجہ سمجھی ہے، وہ میرے نزدیک بالکل صحیح ہے، اور فاضل زیدی کو فقرۂ تاریخ والے شعر کی وجہ سے جو اشکال نظر آ رہا ہے اس کا دفعیہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے اس کے پہلے مصرع کو جیسا کہ زیدی صاحب نے لکھا ہے کہ ''اس طرح پہلا مصرع بحر رمل مسدس میں تقطیع کیا جا سکتا ہے'' اسی طرح بحر رمل میں تقطیع کیا؛ اب رہا دوسرا مصرع تو چونکہ (دل نے کہا) فاعلاتن کے وزن پر نہیں ہو سکتا تھا، اور قاضی صاحب اس نظم کو بحر رمل میں سمجھ رہے تھے، اس لیے پہلے رکن کو وہ سمجھ رہے تھے کہ فاعلاتن کے وزن پر ہونا چاہئے، تو انھوں نے جیسا کہ زیدی صاحب کا خیال ہے، پورے کلمہ ہی کو بدل ڈالا، اور (دل نے کہا) کے بجائے (بول اٹھا دل) کر دیا، اب وہ فاعلاتن کے وزن پر ہو گیا۔ یہ جو میں عرض کر رہا ہوں، زیدی صاحب کے اشکال کا دفعیہ ہے، ورنہ میں بار بار کہہ چکا ہوں کہ میری نظم میں تصرف محض مغالطہ کی وجہ سے ہوا ہے، عروضی قواعد کا جہاں تک تعلق ہے، وہ محتاج تصرف نہ تھی۔

زیدی صاحب کو دوسرا اشکال یہ نظر آ رہا ہے کہ:

''فقرۂ تاریخ والے شعر کو بحر رمل میں تقطیع کریں گے، تو دوسرے مصرع کا

دوسرا رکن فاعلاتن کے وزن پر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک فاضل کے (ل) کے پیٹ سے ایک (ی) نکال کر یوں نہ کہیں (فاضلے یک) اور جب ایسا کریں گے، تو اس (ی) کے بڑھانے سے تاریخ کے عدد بجائے (۱۳۷۳) کے (۱۳۸۳) ہو جائیں گے، اور اس وزن کو برابر کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ علامہ ندوی بھی دس سال بعد مرحوم ہوں گے''۔

تو عرض ہے کہ ہر چند کہ میں اس تصرف کو جو میری نظم میں ہوا ہے بے ضرورت سمجھتا ہوں، تاہم اس تصرف کے بعد بھی فقرۂ تاریخ بالکل صحیح ہے، اور اس کے عدد اس (ی) کی وجہ سے جو بضرورتِ تقطیع زیادہ کی جاتی ہے، تاریخ کے عدد نہیں بڑھ سکتے؛ تاریخ میں صرف مکتوبی حروف کے عدد لیے جاتے ہیں، اس کی ایک بہترین مثال ناظرین کی ضیافت کے لیے پیش کرتا ہوں، جو میرے دعوے کی نہایت روشن و مستحکم دلیل ہے۔ علامہ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے 'خزانہ عامرہ' (ص:۲۱۱) میں حضرت امیر خسرو دہلوی کی تاریخ وفات سے متعلق یہ شعر نقل کیا ہے:

شد عدیم المثل یک تاریخ او — واں دگر شد طوطی شکر مقال

اتفاق سے یہ شعر بھی بحر رمل کے وزن پر ہے، اس میں حضرت امیر کی دوسری تاریخِ وفات ''طوطی شکر مقال'' ہے، جس سے ۷۲۵ھ برآمد ہوتے ہیں۔ اب دوسرے مصرع کی تقطیع کیجئے، تو دوسرا رکن (طوطی شک) ہوگا، جس کو بضرورتِ تقطیع (طوطیے شک) قرار دینا پڑے گا، ورنہ وزن برابر نہ ہوگا، اور وزن برابر کرنے کی وجہ سے ایک (ی) کا اضافہ ہو جائے گا، با ایں ہمہ تاریخ کا عدد نہیں بڑھا اور حضرت امیر خسرو دہلوی دس سال بعد مرحوم نہیں ہوئے۔ اسی طرح علامہ ندوی بھی بحر رمل میں میرے مصرع کی تقطیع کی وجہ سے دس سال بعد مرحوم نہ ہوں گے، جس کا مجھے دلی افسوس ہے! کاش میری تاریخ، تقطیع کی وجہ سے غلط ہو جاتی اور اس کے عوض میں علامہ ندوی دس سال بعد مرحوم ہوتے، تو مجھے بہ ہزار دل و جان قبول تھا۔

ایک اور مثال سنئے! احمد شاہ درانی کو ''دتا'' کے مقابل میں جو فتح نصیب ہوئی تھی، اس کی تاریخ آزاد بلگرامی نے یہ لکھی ہے:

گفت تاریخ ایں ظفر آزاد   نصرت بادشاہ عالیجاہ

۳ ۷ ۱ ۱

(خزانۂ عامرہ، ص:۱۰۲)

آزاد کا یہ شعر بحر خفیف میں ہے، اور اس کا وزن فاعلاتن مفاعلن فعلان ہے۔ مصرع تاریخ کی تقطیع اس وزن پر ممکن نہیں جب تک کہ (نصرت) کے پیٹ سے ایک یائے تمنائی نہ نکالئے، یعنی (نصرتے با) فاعلاتن۔ اب اگر علامہ زیدی کی رائے مان لی جائے، تو یہ فتح بجائے ۱۱۷۳ھ کے ۱۱۸۳ھ میں حاصل ہوگی، اور فتح میں اس دس برس کی تاخیر کی وجہ سے معلوم نہیں کتنا جانی و مالی نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔

اس کے بعد صرف ایک بات اور عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں، مجھے سخت تعجب ہے کہ علامہ زیدی نے مولانا جامی کے دونوں مصرعوں کی نسبت یہ کس طرح لکھ دیا کہ وہ بحر رجز مسدس مرفوع ندال میں بھی آسکتے ہیں! ۔ علامہ جانتے ہیں کہ بحر رجز مسدس کے ارکان مستفعلن، مستفعلن، مستفعلن دوبار ہیں، مرفوع ندال کی قید کے بعد اس کے ارکان مستفعلن، مستفعلن، فاعلان دوبار ہو جائیں گے، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان ارکان کے وزن پر مولانا جامی کے مصرعے کس طرح تقطیع کیے جاسکتے ہیں۔

مستفعلن ایک رکن سباعی ہے، جو دو سبب خفیف اور ایک وتد مجموع سے مرکب ہے، اب: ع (ظلمت بدعت ہمہ عالم گرفت) سے سات حرف لیجئے، (ظلمت بِدُع) یا بقول علامہ اپنی طرف سے ایک حرف بڑھا کر (ظلمتے بد) کہہ لیجئے، اور ان کو مستفعلن پر وزن کر کے دیکھئے کہ وزن ٹھیک ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوسکتا۔

اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ان کا یہ فرمانا ہے کہ عرفی شیرازی کی مثنوی کا یہ شعر:

مد نخست است ز بحر کریم   بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسی بحر میں ہے؛ حالانکہ وہ بحر سریع میں ہے۔ اور یہ ایسی ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، پھر بھی یہ ذکر کر دینا خالی از فائدہ نہیں ہے کہ آزاد بلگرامی نے خزانہ عامرہ میں عرفی شیرازی کے حق میں حکیم حاذق کا یہ شعر:

مثنویش طرز فصاحت نداشت   کان نمک بود ملاحت نداشت

نقل کر کے لکھا ہے کہ: ''اشارہ است بمثنوی عرفی کہ در ہمیں وزن گفتہ مطلعش ایں است:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم   موج نخست است ز بحر قدیم''

آزاد بلگرامی حکیم حاذق کے مذکورہ بالا شعر اور مثنوی عرفی دونوں کو ایک وزن میں فرماتے ہیں، اظہر من الشّمس ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ حکیم حاذق کا شعر بحر سریع میں ہے، اور اسی کے ساتھ یہ مزید فائدہ بھی مفت ہاتھ آیا کہ عرفی کا صحیح مصرع (موج نخست است ز بحر قدیم) ہے، یعنی ''موج'' کے بجائے ''مد'' اور ''قدیم'' کے بجائے ''کریم'' نہیں ہے، ''موج'' کے بجائے ''مد'' تو خود آزاد بلگرامی کی اصلاح ہے، چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں: ''مولف گوید بجائے لفظ ''موج'' لفظ ''مد'' مناسب تر است'' (خزانۂ عامرہ، ص:۳۱۹)۔

اب تک جو کچھ میں نے عرض کیا بر سبیل اِرخاء عنان ہے، اس کے بعد میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر بالفرض میں نے یہ دعویٰ کیا ہوتا کہ بحر سریع اور بحر رمل کا اجتماع ایک نظم میں جائز ہے، تو یہ کوئی غلط بات نہیں ہوسکتی تھی، جب کہ یہ واقعہ ہے کہ اہلی شیرازی نے اپنی مشہور مثنوی ''سحر حلال'' پوری کی پوری اسی التزام کے ساتھ لکھی ہے کہ اس کا ہر شعر بحر سریع میں بھی تقطیع کیا جاسکے اور بحر رمل میں بھی؛ اور اہلی شیرازی سے پہلے مولانا کاتبی نیشاپوری نے بھی اپنی مثنوی اسی التزام کے ساتھ لکھی ہے، اور اس کا تو نام ہی انھوں نے ''مجمع البحرین'' رکھا ہے، اہلی شیرازی مثنوی ''سحر حلال'' کے دیباچہ میں لکھتا ہے:

''اگر در مقابل مجمع البحرین او خوانند بر وزن مفتعلن مفتعلن فاعلن کہ بحر سریع مسدس مطوی مکفوف ست و بحر رمل مسدس در تحت اوست، جواب آں باشد'' (ص:۳۰)

اور مثنوی میں لکھتا ہے:

مجمع بحرین در افشاں دو بحر　　جامع تجنیس دراں داں دو بحر

بہر حال اگر میں ایسا دعویٰ کرتا تو اس کی تغلیط وہی شخص کر سکتا تھا جو اہلی وکاتبی کی مثنویوں کے حال سے ناواقف ہو، علامہ زیدی جیسا صاحب نظر شخص اس کی جرأت کیوں کر سکتا ہے۔

نیز اس دعوے کی تکذیب وہ شخص کر سکتا ہے جو علم البدیع سے یکسر ناواقف ہو، اور اتنا بھی نہ جانتا ہو کہ اس فن کی کتابوں میں بضمن صنائع لفظی مستقل طور پر ایک صنعت کا ذکر کیا جاتا ہے، جس کا نام ''متلون'' یا ''ذو بحرین'' ہے، قواعد فارسی کی درسی کتاب 'احسن القواعد' میں لکھا ہے کہ:

''ایک صنعت متلون ہے کہ شعر کو دو بحروں مختلف میں پڑھا جاوے، جیسے مثنوی اہلی شیرازی کی، جس کا نام 'سحر حلال' ہے، اس کے اشعار یہ ہیں:

اے شدہ در خانۂ جاں منزلت　　خانۂ جاں یافتہ زاں منزلت
اے شدہ مہر رخ تو زیں چرخ　　چرخ ازاں آمدہ در عین چرخ

اگر اضافات کو مختصر کر کے پڑھو تو وزن مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر سریع مطوی موقوف کا ہوگا، اور اگر کھینچ کر پڑھو، تو وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن رمل مسدس محذوف کا ہوگا'' (ص:۲۰۲)

یہ ایسی باتیں نہیں ہیں، جن سے علامہ زیدی ناواقف ہوں، اس لیے اگر وہ بحر رمل و بحر سریع کے اجتماع کے درست ہونے کا انکار کریں تو بڑے تعجب کی بات ہوگی!۔

فاضل زیدی کی خواہش کی بنا پر میں تفصیل سے اپنی رائے پیش کر چکا، آخر میں ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان کی وجہ سے مجھے بات صاف صاف کرنے کا موقع ملا، اور اسی بنا پر مجھے ان کا مضمون پڑھ کر خوشی ہوئی۔

یکم مارچ ۵۴ء۔

☆......☆......☆

منشورات

مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ

مدرسہ مرقاۃ العلوم، پوسٹ بکس نمبر ا

مئو، پن کوڈ نمبر ۲۷۵۱۰۱، یوپی انڈیا

نمبر شمار	کتب	صفحات	قیمت
۱	نصرۃ الحدیث	۲۲۶	=/۸۰
۲	تحقیق اہل حدیث	۵۲	=/۲۰
۳	انساب وکفاءت کی شرعی حیثیت	۱۲۴	=/۳۵
۴	دست کار اہل شرف	۱۶۰	=/۷۰
۵	شارعِ حقیقی	۸۰	=/۲۰
۶	الاعلام المرفوعۃ فی حکم الطلقات المجموعۃ	۱۱۵	=/۲۵
۷	رکعات تراویح	۱۲۷	=/۴۰
۸	رہبر حجاج	۸۰	=/۱۶
۹	اعیان الحجاج جلد اول	۲۳۲	=/۸۰
۱۰	اعیان الحجاج جلد دوم	۳۱۳	=/۱۴۰
۱۱	حسن ادب اور اس کی اہمیت	۳۹	=/۲۰
۱۲	اہل دل کی دل آویز باتیں	۵۵	=/۲۰
۱۳	دار الاسلام اور دار الحرب	۱۱۷	=/۳۵
۱۴	بیمہ اور اس کا شرعی حکم	۸۰	=/۲۵
۱۵	تعدیلِ رجال بخاری	۲۵۸	=/۸۰

نمبر شمار	کتب	صفحات	قیمت
۱۶	عظمت صحابہؓ	۸۹	۳۰/=
۱۷	التنقید السدید	۷۰	۲۵/=
۱۸	ابطال عزاداری	۹۴	۳۰/=
۱۹	ترغیب الصلوٰۃ	۴۰	۱۲/=
۲۰	طیب الاقاحی فی مسائل الاضاحی	۱۶۲	۵۵/=
۲۱	ایثارِ آخرت	۳۴۰	۵۰/=
۲۲	دلیل المشورات	۱۰۸	۳۵/=
۲۳	الحبیب دائمی تقویم	۳۶	۵/=
۲۴	نمازِ تراویح کا صحیح طریقۂ نبوی	۵۶	۲۵/=
۲۵	محدث الہند الکبیر العلامۃ حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ	۱۲۰	۵۰/=
۲۶	مقالاتِ ابوالمآثر جلد اول	۴۰۶	۱۴۰/=
۲۷	حیاتِ ابوالمآثر جلد اول	۷۳۲	۳۵۰/=
۲۸	حیاتِ ابوالمآثر جلد ثانی	۷۵۸	۳۵۰/=
۲۹	امام بخاریؒ ایک اصطلاح	۷۶	۲۵/=
۳۰	مسئلہ رویت ہلال	۵۶	۲۰/=
۳۱	پیکرِ مہر ووفا	۱۲۸	۴۰/=
۳۲	مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ اور ان کی علمی خدمات	۵۲۴	۱۵۰/=



مقالات ابوالمآثر سوم